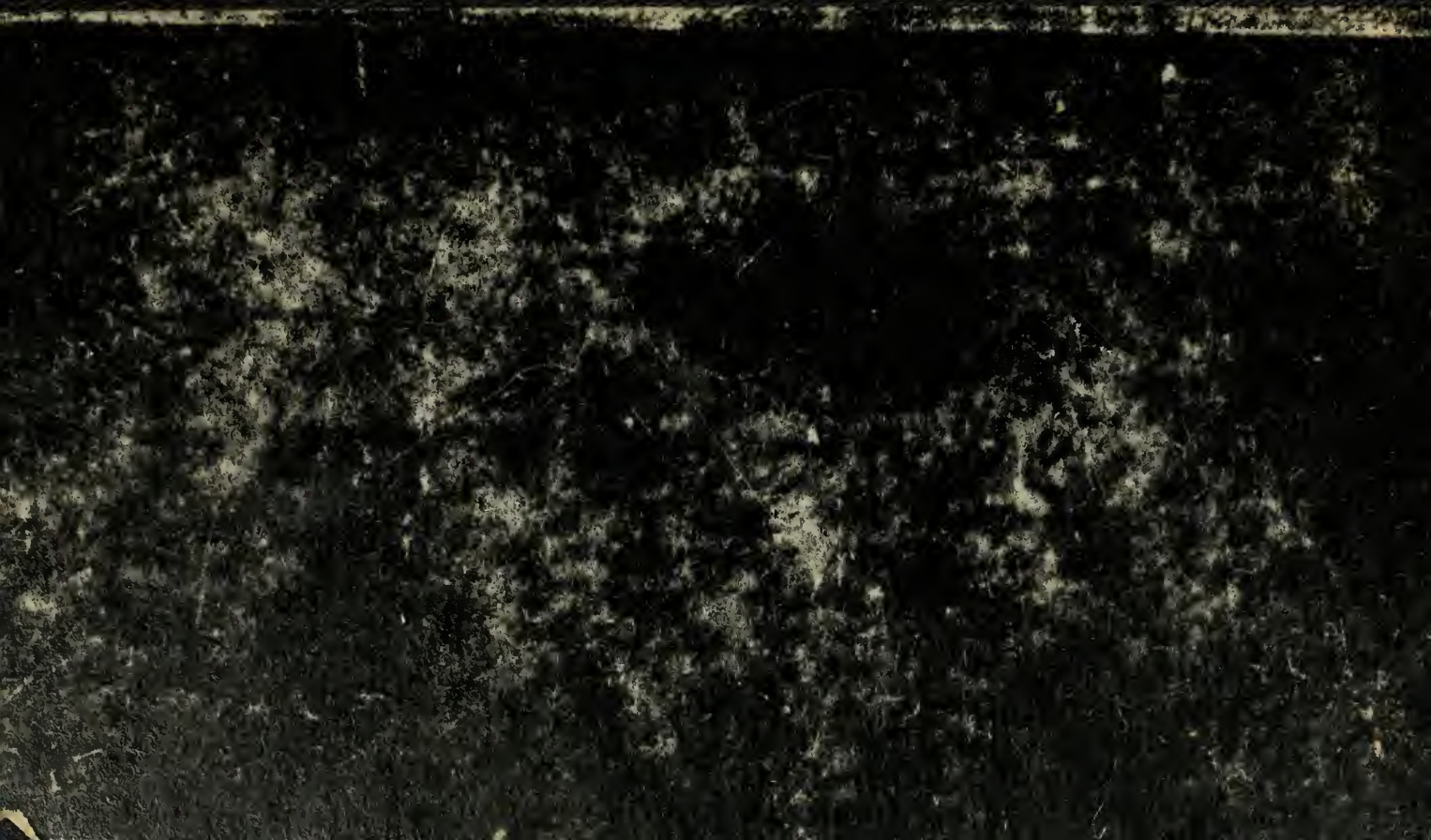
3 1761 08381374 1



Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/monatsschriftf64gese

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft des Judentums

Begründet von Z. Frankel

Organ der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

Vierundsechzigster Jahrgang 64

Neue Folge, Achtundzwanzigster Jahrgang

Januar—Dezember 1920

Herausgegeben von

Prof. Dr. M. Brann

Fortgeführt von

Dr. I. Heinemann

in Breslau

❖

Breslau
Koebner'sche Verlagsbuchhandlung (Barasch und Riesenfeld)

TH. SCHATZKY G. M. B. H., BRESLAU 8

LIBRARY
PR
1979
UNIVERSITY OF TORONTO

Jacob Guttmann.

Das erste Wort des neuen Jahrgangs gebührt dem schmerzlichen Verlust, den unsere Gesellschaft durch den Heimgang unseres Vorsitzenden erlitten hat. Sein letztes Gespräch mit mir am 29. September abends galt dem soeben erschienenen Schlußheft des vorigen Jahres, in welchem seine letzte Abhandlung veröffentlicht ist, und dem weiteren Schicksal unserer Zeitschrift. Zur näheren Besprechung am Montag kam es nicht mehr, da mir in aller Morgenfrühe der langjährige, treue Weggenosse von der Seite gerissen wurde. Ein wesentliches Stück meiner eigenen Jugend sinkt mit ihm ins Grab. Als ich vor zweiundfünfzig Jahren meine Studien hier am Seminar und an der Universität begann, war Jacob Guttmann der erste Kommilitone, zu dem ich in nähere Beziehungen trat. Schon damals hatte er, mit der zielbewußten Klarheit, die ihn auszeichnete, den Acker abgegrenzt, dem er seine wissenschaftliche Arbeit widmen wollte. Auf diesem seinem eigensten Gebiete bin ich durch meinen Studiengang nicht so heimisch geworden, daß ich ein spruchbefugtes Urteil über seine Leistungen für die Wissenschaft des Judentums abgeben könnte. Ich kann darum zunächst nur einen flüchtigen Abriß seines Lebens zeichnen und darf hoffen, daß in naher Frist eine berufenere Feder seine wissenschaftliche Bedeutung vollkommen würdigen wird.

Jacob Guttmann wurde am zweiten Peßachtage, am 22. April, 1845 in Beuthen geboren. Er entstammt einem Hause, in welchem echte Herzensfrömmigkeit und alle bürgerlichen Tugenden heimisch waren. Sein Vater war noch ein Schüler der letzten Talmudmeister, die in Oberschlesien und dem benachbarten Mähren in der herkömmlichen, tiefgründigen Weise talmudisches und rabbinisches Wissen verbreiteten. Von diesem trefflichen Vater wurde der Knabe von zarter Kindheit an zur Liebe und Pflege der Heiligen Schrift und der talmudischen Literatur angeleitet und angehalten. Von der Natur mit unstillbarem Wissensdurst, mit strengem Ernst, reinem Willen und glücklicher Denkkraft ausgestattet, war Jacob Guttmann wie dazu geboren, dereinst jüdisches Wissen mit geschulter Wissenschaftlichkeit zu durchdringen und zu durchleuchten, und ein jüdischer Denker im edelsten Sinne des Wortes zu werden. In seinem Geburtsort, damals einem Städtchen von etwa 8000 Einwohnern, war die Möglichkeit zur Fortbildung in den profanen Wissenschaften äußerst gering, und nur mit Mühe und Not erwarb er sich bis zum fünfzehnten Lebensjahr die Kenntnisse eines Unter-Sekundaners, die unentbehrlich waren, um in die damalige Gymnasial-Abteilung unseres Jüdisch-Theologischen Seminars aufgenommen zu werden. 1861 kam er hierher nach Breslau, wo er seine zweite, seine geistige Heimat fand.

Große Meister der jüdischen und profanen Wissenschaften, wie Frankel, Graetz, Bernays, Joël und Zuckermann entwickelten alle reichen Anlagen seines Geistes, sodaß er bald einer ihrer begabtesten und

fleißigsten Jünger wurde. Seine unendliche Liebe zum Judentum und sein stets auf die Höhen menschlicher Weltweisheit gerichteter Blick machten ihn ganz besonders dazu geeignet, weit ausgesponnene Gedankenreihen aus eigener Kraft bis zu ihren letzten Folgerungen zu durchdenken, die literarischen Erzeugnisse der großen Denker der Vorzeit mit neuem Geiste zu erfüllen und die Spuren der Zusammenhänge zwischen der jüdischen, islamitischen und christlichen Gedankenwelt aufzudecken und sie in ihrem wahren Sinne zu erschließen. Jüdische und christliche Gelehrte haben übereinstimmend seine tiefgründigen Werke über Abraham Ibn Daud, Ibn Gabirol, Maimuni, Thomas von Aquin, die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur, über Isaak b. Zemach Duran, über Isaak b. Salomo Israëli und über Isaak b. Jehuda Abravanel voll Lobes anerkannt und gerühmt.

Daß die Studien des unvergeßlichen Freundes aber so schön ausreifen und zu wertvollen Früchten werden konnten, verdanken wir zwei ganz besonders glücklichen Umständen. Das Leben des Verklärten floß in einer gewissen Stetigkeit dahin. Nur an zwei Orten hat er, getragen vom Vertrauen seiner Gemeinde, Jahrzehnte hindurch als ihr Führer, Seelsorger und Lehrer gewirkt mit der unermüdlichen Pflichttreue und Hingebung, die stets sein Tun auszeichneten. Die soeben erwähnten vortrefflichen Bücher über Abraham Ibn Daud, Saadja, Gabirol und Thomas von Aquin sind der Ertrag seines 20jährigen ruhigen, friedlichen Lebens in Hildesheim. Sie hoben

ihn hoch hinaus über den Durchschnitt seiner Berufsgenossen und lenkten den Blick der Breslauer Gemeinde auf ihn, als sich diese in der schmerzlichen Lage befand, einen Nachfolger für Manuel Joël suchen zu müssen. War es doch von jeher der Ruhm und der Stolz unserer Gemeinde, solche Männer als Führer an ihre Spitze zu rufen, welche durch ihre Gelehrsamkeit und Gesinnung wahrhafte Führer der gesamten deutschen Judenheit gewesen sind. So kam Jacob Guttmann an den Platz, der seiner Bedeutung auch nach außen hin entsprach. Was er in den 28 Jahren seiner hiesigen Tätigkeit geleistet hat, gehört nicht bloß der Geschichte unserer Gemeinde, sondern ebenso derjenigen der großen Verbände an, welche im letzten Menschenalter zur religiösen, wissenschaftlichen, rechtlichen und ökonomischen Konsolidierung der deutschen Judenheit ins Leben getreten sind.

Ich brauche nur im Fluge den Verband der deutschen Juden, den deutsch-israelitischen Gemeindebund, den Hilfsverein der deutschen Juden, den Zentralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, den deutschen Rabbiner-Verband und den unabhängigen Orden Bnei Berith aufzuzählen, um die umfassende und weitgreifende Wirksamkeit des Verklärten zu charakterisieren.

Am tiefsten aber hat er die Spuren seines Geistes unserer Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums aufgeprägt. Von ihrer Entstehung, von der Beratung der Satzungen an bis auf die Gegenwart, gab es nichts Großes und nichts Kleines in unserem Kreise, dem er nicht seine ganze Tatkraft,

Umsicht, Sachkenntnis und Erfahrung gewidmet hätte. Seine aufopfernde Mitarbeit bei dem Entwurf des Grundrisses für die Wissenschaft des Judentums, bei der Fürsorge für den Ausbau und die Entwickelung dieser Zeitschrift, bei der Herstellung des Planes für das Corpus tannaiticum, für die Germania judaica und für das Maimuni-Gedenkbuch sind nur einige der wesentlichen Punkte, von denen auch die weitere Oeffentlichkeit Gelegenheit hatte, Kenntnis zu nehmen. Sogleich bei den ersten Wahlen war er ihr zweiter und seit Martin Philippsons Tode ihr erster Vorsitzender gewesen.

Und daß Jacob Guttmann zu allen diesen großen, bedeutungsvollen Leistungen Muße und Ruhe fand neben seinen vielen Amtsgeschäften und den wertvollen wissenschaftlichen Arbeiten, verdanken wir dem zweiten Umstand, welcher wohl das höchste menschliche Glück seines Lebens war: Er besaß ein wahrhaft sonniges Haus. Und in rührender Bescheidenheit war sich der treffliche Mann immerdar dieses Glückes bewußt und hat es im engen Freundeskreise oft ausgesprochen, wieviel er diesem Umstande zu danken habe. Die verständnisvolle Gefährtin seines Lebens wußte alle Ideale seiner keusch verschlossenen Seele aufs Anmutigste zu verkörpern und verwandelte mit linder Hand die verborgensten Schätze seines Herzens und Gemütes in gangbare Münze der Alltags. Kein Schatten fiel auf dieses Haus; denn aus den in körperlicher und geistiger Frische heranblühenden Kindern sind tüchtige Menschen geworden, der Stolz und die Freude ihrer Eltern, der Stolz und die Freude namentlich des Vaters, als er seinen

Aeltesten auf dem Felde seiner eigenen Tätigkeit sich heimisch machen und in den Kreisen der Fachgenossen täglich mehr an Ansehen und Anerkennung gewinnen sah.

So wandelte Jacob Guttmann in Wahrheit auf der Sonnenseite des Lebens, wie es nicht Vielen unter uns beschieden ist. Wenn auch sein warmes, mitfühlendes Herz alle Leiden seiner Mitmenschen und besonders die traurigen Schicksalsschläge der letzten Jahre tief und nachhaltig empfand, so bewahrte er sich doch die Kraft, immer wieder hinaufzublicken zu den ewigen, unveränderlichen, göttlichen Gesetzen der Wahrheit, Gerechtigkeit und Güte. Aus dem innersten Quell seines Wesens entsprang seine ideale Weltauffassung, so daß alles, was er dachte, sprach und schrieb, der natürliche Ausdruck seiner Persönlichkeit wurde.

Trotz seines feurigen Temperaments, das sich auf der Kanzel oft in heiligem Eifer gegen alles Unwahre und Gemeine wendete, war Guttmann ein Mann des Friedens und der Versöhnlichkeit und verstand es dadurch die Anerkennung und das Vertrauen nicht nur seiner Gemeinde, sondern auch der Glaubensgenossen aller Richtungen zu gewinnen. Wie auch der Einzelne zu seinem Gotte stand — da gab es für ihn keinen Unterschied — sie alle waren seine Brüder. Wie es sich für einen treuen und stets opferbereiten Seelsorger gebührt, scheute er keine Mühe, wenn es galt, Not und Sorge zu lindern und fernzuhalten. Wie ein Bruder nahm er sich jedes Gebeugten an, wenn er glaubte wirklich helfen zu können, und Eintracht und Frieden suchte er überall zu stiften,

wo sich Gegensätze nnd Zwistigkeiten zu bilden drohten.

Diese seine vorbildlichen Tugenden sollen in unserem Kreise lebendig bleiben. Sie bleiben uns unverloren, wenn auch ihr Träger unserem irdischen Auge entrückt worden ist. Der Tod hat unseren Führer und Freund in voller geistiger Frische hinweggerafft, für uns Zurückbleibende grausam, für den teuren Verklärten der letzte Segen seines gesegneten Lebens; denn er ging hinüber als ganzer Mann, eine ungebrochene Persönlichkeit, und wird als solche fortleben unter denen, die ihn verstanden und geliebt haben.

Ich schließe mit den Worten, mit denen er selbst einst einen Nachruf auf einen Großen in Israel, der unser gemeinsamer Lehrer gewesen ist, geschlossen hat: „Ja, ein seltener Mann ist von uns geschieden, ein Mann, dessen Gleichen wir so leicht nicht wiedersehen werden. ונפקדת כי יפקד מושבך Du wirst vermißt werden, ja auf jedem Platz, den du eingenommen hast, wirst du vermißt werden. Aber in unser aller Herzen hast du, verehrter Freund und teurer Lehrer, einen Platz gefunden, aus dem dein Andenken nicht entschwinden wird. Amen".

M. Brann.

Philons Lehre vom Heiligen Geist und der intuitiven Erkenntnis.

Von **J. Heinemann in Breslau.**

Der christliche Gottesbegriff unterscheidet sich vom jüdischen durch das Dogma der Trinität. Neben den Weltschöpfer und Gesetzgeber unserer Bibel stellt das Christentum den Sohn Gottes und den Heiligen Geist. Woher stammen beide Begriffe? Für den „Sohn" ist die Untersuchung längst geführt; als Quelle ergab sich vorwiegend die griechische Logosspekulation, die in der „Vernunft" oder dem „Worte" den „erstgeborenen Sohn Gottes" erkannte. Woher aber stammt die dritte Person, der Heilige Geist? Ist er aus dem biblischen Begriffe der רוח יי׳ abzuleiten? Oder hat er — wie jüdische Religionsphilosophen seit einem Jahrtausend[1]) zu erweisen suchen — mit diesem nicht mehr zu tun, als der Gottessohn der paulinischen Theologie mit der Lehre von der Gotteskindschaft, die unsere Bibel verkündet? — Die Frage ist von höchstem religionsgeschichtlichem Interesse; und dies steigert sich, wenn man nicht nur an Person und Wesen, sondern auch an die Funktion des Heiligen Geistes, die Verleihung übernatürlicher Erkenntnis, denkt. Wie ist eine solche Lehre in die christliche Dogmatik gekommen? Aus dem Griechentum oder aus dem Judentum? Oder ist vielleicht auch hier mit dem Einfluß der orientalischen Geheimkulte zu rechnen?

---

[1]) Über Saadjas Polemik gegen die christliche Auffassung der alttestamentlichen Lehre von der רוח vgl. Guttmann, Religionsphilosophie des Saadja 106 f.; Bacher, Bibelexegese vor Maimuni 42.

Glücklicherweise hat die wichtige Aufgabe nunmehr einen ihrer würdigen Bearbeiter gefunden[1]) in einem jungen Gelehrten, der in Geschichte und Psychologie der Religionen ebenso trefflich Bescheid weiß, wie in der Kultur und Philosophie des klassischen und nachklassischen Altertums, überdies weitblickend genug ist, um auch indische und moderne Mystik zum Vergleich heranziehen zu können. Das Hauptergebnis seiner Forschungen ist bereits aus dem Untertitel des Werkes zu ersehen: die Geistspekulation des Neuen Testamentes und der Gnostiker stammt im wesentlichen aus Griechenland; freilich weniger aus der gelehrten Spekulation als aus der volkstümlichen Mystik.

Der einstweilen vorliegende erste Band[2]) stellt allerdings

---

[1]) Der Heilige Geist; das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und der Religion der Griechen, von Hans Leisegang. I. Band, 1. Teil: Die vorchristlichen Anschauungen und Lehren vom πνεῦμα und der mystisch-intuitiven Erkenntnis. Leipzig (Teubner) 1919. — Auf dies Werk ist in der folgenden Abhandlung in abgekürzter Form (L . . .) verwiesen.

[2]) Der zweite Band soll behandeln: im II. Teil: Die urchristlichen Anschauungen und Lehren vom πνεῦμα und der mystisch-intuitiven Erkenntnis in ihren Beziehungen zum hellenistischen Heidentum.

A. Das Gemeinchristentum.
1. Der Pneumabegriff in den synoptischen Evangelien,
2. Der Heilige Geist und seine Wirkungen in den ersten christlichen Gemeinden,
3. Paulus,
4. Die johanneischen Schriften,
5. Die außerkanonische urchristliche Literatur.

B. Die Gnosis.

Im III. Teil:

Die heidnische und christliche gelehrte Spekulation über das πνεῦμα und die mystisch-intuitive Erkenntnis.

A. Die griechischen und römischen Philosophen.
1. Die Neupythagoreer,
2. Plutarch,
3. Die Stoa der Kaiserzeit,
4. Der Neuplatonismus.

B. Die christlichen Apologeten.

nicht mehr und nicht weniger als eine Vorstudie dar. Er befaßt sich mit der Lehre von der intuitiven Erkenntnis bei Philon und ihren Quellen. Und wenn sich auch „die wichtigsten Bestandteile der späteren, vor allem durch das Christentum ausgebauten und verbreiteten Spekulation vom Heiligen Geist bereits bei Philon finden“ (L. 241), so kann doch von einem „durchschlagenden Einfluß Philons auf die Verbreitung des Pneumabegriffes“ im Neutestamentlichen Sinne nicht geredet werden, da Philon den Träger der Verzückung oder Offenbarung nur selten als Pneuma bezeichnet (L. 141). Wenn daher Leisegangs Arbeit für den Neutestamentler wesentlich vorbereitenden Wert hat, so interessiert sie den jüdischen Theologen unmittelbar als wichtiger Beitrag zur Erforschung Philons und des Verhältnisses der jüdischen und griechischen Elemente seiner Bildung, und zwar ein Beitrag aus besonders berufener Feder. Denn daß Leisegang Philon kennt, hat er durch seine Beiträge zu dem von Leopold Cohn begründeten hellenistischen Übersetzungswerk (Bd. III, 207—331) bewiesen; seine erfreulich weit fortgeschrittenen Vorarbeiten zu dem Index Philoneus, mit dessen Herausgabe ihn die Berliner Akademie beauftragt hat, sind gewiß auch seiner Arbeit über Philons Geistlehre zustatten gekommen; seine hebräischen Kenntnisse gestatten ihm durchaus die Lektüre unserer Bibel im Urtext und die Kontrolle der ihm genau bekannten Ergebnisse der Bibelforschung. Die talmudische und mittelalterlich-jüdische Literatur kann er allerdings nur aus zweiter Hand verwerten. Der jüdische Theologe wird daher an seiner Arbeit das lebhafteste Interesse nehmen und nicht nur kritisch über seine Ergebnisse zu

Sehr erwünscht wäre es, wenn der gelehrte Verfasser oder ein geeigneter Mitforscher die Folgerungen aus seinen Forschungen auch für den Islam zöge. Für die Bedeutung, die auch in dessen Kulturkreis die Ruachspekulation erlangt hat, vgl. De Boer, Geschichte der Philosophie im Islam 25 f. und über den stoischen Ursprungs des Begriffes der روح in der arabischen Spekulation S. Horovitz, Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam, Breslauer Sem.-Progr. 1909, 12.

berichten, sondern seine Forschungen über das Verhältnis des Alexandriners zur jüdischen Literatur und Denkweise — das innere so gut wie das quellenkritische Verhältnis — selbständig weiterzuführen suchen, natürlich, wie auch Leisegang selbst es tut, unter gleichzeitiger Heranziehung der beiden Quellengebiete (des jüdischen und des hellenistischen), von denen Philon abhängt. Bei dessen tiefer Verwurzelung in Ausdrucks- und Denkweise der griechischen Spekulation seiner Zeit wird sogar recht häufig im folgenden die Bezugnahme auf solche Systeme nötig sein, die manchem jüdischen Theologen, der mit der Altertumsforschung minder vertraut ist, ferner liegen mögen; solchen Lesern wird daher eine kurze einführende Vorbemerkung über Philons philosophische Hauptquellen erwünscht sein.

Wenn Philon auch nach Leisegangs sehr zutreffenden Bemerkungen (S. 59) durchaus nicht der Philosoph ist, als welcher er vielfach abgehandelt zu werden pflegt, so leiht er doch zweifellos den religiösen Ideen, die ihn bewegen, das Sprachgewand fachgelehrter, philosophischer Ausdrucksweise. Die Flut des philosophischen Denkens der Zeit verläuft meist in den Betten bestimmter Schulen; diejenige, die für einen Mann von ethischer Lebensrichtung allein in Betracht kam, ist die stoische, und an dieser hat sich unser Theologe in der Tat in der Hauptsache orientiert. Innerhalb der Stoa hat sich nun aber eine Entwickelung vollzogen, die keineswegs allgemein bekannt ist, der z. B. Zellers Darstellung der griechischen Philosophie in keiner Weise gerecht wird[1]). Während die echte Stoa eine we-

[1]) Auch die bekannten Behandlungen der stoischen Erkenntnis- und Seelenlehre reichen für die Darstellung der Entwickelung, die sich innerhalb der Schule vollzogen hat, in keiner Weise aus. Das ist durchaus nicht die Schuld von so verdienten Gelehrten wie Stein und Bonhöffer; vielmehr ist die Scheidung des alt- und mittelstoischen erst durch die quellenkritischen Untersuchungen der letzten Jahre und die Herausgabe der Stoikerfragmente möglich geworden. In den folgenden Untersuchungen, die durchweg auf

sentlich materialistische Ontologie, eine sensualistische Erkenntnislehre und eine pantheistische Metaphysik vertritt, zieht im ersten vorchristlichen Jahrhundert mit dem überaus einflußreichen Philosophen, Naturforscher und Historiker Poseidonios der Geist der Mystik in die Stoa ein; und zwar ist dieser Denker belesen und vorurteilslos genug, um außer den volkstümlichen Vorstellungen vor allem die Lehren solcher Philosophen in die Stoa einzuführen, die jene Vorstellungen wissenschaftlich zu formulieren und ethisch umzudeuten gewußt haben: also Gedanken der Pythagoreer und namentlich Platons[1]). Die Unsterblichkeitsbeweise des Phaidon haben im ausgehenden Altertum wesentlich durch seine Vermittlung gewirkt; sein Kommentar zum platonischen Timaios (also der Schrift, in welcher der große Denker seine Weltschöpfungslehre dichterisch-philosophisch dargestellt hatte) ist auf Heiden, Juden und Christen von einem Einfluß gewesen, den die neueste Forschung eben begonnen hat bloßzulegen. Unter dem Einfluß der volkstümlichen und philosophischen Mystik, zugleich aber bestimmt durch eine tiefe, ethisch gefärbte Frömmigkeit hat Poseidonios ein großartiges, wissenschaftlich begründetes und von religiöser Wärme durchdrungenes Weltbild entworfen, in welchem die dem Judentum abgekehrten Elemente des stoischen Systems, Pantheismus und Materialismus, zwar nicht fehlen, aber doch stark erweicht sind, dagegen eine Andacht und ein sittlicher Ernst walten, durch welche er näher an den Geist der Bibel heranrückt als irgend ein uns bekannter Schriftsteller des heidnischen Altertums. Wie

---

eigenen Sammlungen zur Geschichte der Stoa beruhen, sind quellenkritische Belege nur soweit gegeben, wie sie den mit dem Stande der Forschung vertrauten Lesern erforderlich sein werden. Philon zitiere ich nur nach den Paragraphen der kritischen Ausgabe.

[1]) Wenn Jaeger, Nemesios von Emesa 70 nur den Timaios Platons auf P. wirken lassen will, so ist das m. E. zu einseitig geurteilt, insofern aber zutreffend, als nur der Mystiker Platon auf ihn von Einfluß war.

daher dem Philosophen (vergl. unseren Aufsatz im 63. Jahrg. S. 113 ff. dieser Zeitschrift) die Religion des Moses, von der er ein nicht ganz unzutreffendes Bild hatte, im höchsten Grade sympathisch war, so haben andererseits Philon und schon die Prediger, zu deren Füßen er gesessen hat, in seiner Philosophie die Lebensanschauung des Judentums wiederzufinden geglaubt.

Die Frage nach der Herkunft der Vorstellungen Philons von der mystischen Intuition stellt sich also des näheren so: stammen diese Vorstellungen aus dem Judentum, d. h. aus der Bibel und ihrer jüdischen Auslegung? Wenn nicht, sind sie etwa griechischer Herkunft? Daß sie nicht altstoisch sind, ist leicht zu erkennen. Stammen sie aus Poseidonios? Oder hat Philon aus dessen Quellen, volkstümlichen Mystikern und Platon, unmittelbar geschöpft, vielleicht auch orientalische, insbesondere ägyptische Spekulationen, herangezogen? Und — das ist nun die Hauptfrage — wie weit geht diesem Material gegenüber die Selbständigkeit Philons? Vermag er die Anschauungen der Bibel mit wissenschaftlicher Schärfe auszusprechen und andererseits die heidnischen Vorstellungen in der Weise fortzubilden, wie seine jüdische Lebensanschauung es erfordert?

Wenn es gelingt, für zwei Grundfragen der Erkenntnislehre und der Metaphysik Philons diese Frage zu lösen, so ist damit die Erkenntnis des Mannes gerade an dem Punkte gefördert, an welchem er den modernen Theologen besonders interessiert. Es wird deutlich, wie Philon die Aufgabe der Herstellung einer Beziehung zwischen Bibel und wissenschaftlicher Kultur löst, diejenige Aufgabe also, der letzten Endes die Lebensarbeit eines jeden wissenschaftlich geschulten Theologen gewidmet ist.

Im Gegensatz zu Leisegang betrachten wir zunächst die Lehre von der Intuition als den allgemeineren Gegenstand, sodann die vom Pneuma, das ja nicht immer als Träger dieser Intuition erscheint.

I. Philons Lehre von der mystisch-intuitiven Erkenntnis und ihre Quellen.

Die erste Untersuchung führt uns in eine außerordentlich wichtige Frage der Erkenntnislehre Philons ein.

Es ist gar kein Zweifel: Neben dem Wege der Wissenschaft führt nach ihm der Weg der Verzückung und der Ekstase zu Gott. Ob all die Stellen in seinen Werken, an welchen er selbst der Ekstase gewürdigt worden sein will, als Bekenntnisse oder nur als Ich-Erzählungen eines von ihm nur nachempfundenen Zustandes zu gelten haben, muß wohl offen bleiben; sicher ist, daß Philon der Ekstase sehr nahe stand, ebenso sicher aber, daß er die begriffliche Darstellung dieses — eigentlich jeder Schilderung sich entziehenden — Vorganges und die Rechtfertigung seiner Bedeutung im Anschluß an bestimmte Vorläufer vollzieht. Woher stammt sein Begriff und seine Theorie von Verzückung und übernatürlicher Erkenntnis?

Nicht aus der Bibel. Denn die Visionen der schriftstellernden Propheten sind Philon völlig unbekannt[1]). Und wenn Philon allerdings aus Moses einen Ekstatiker macht, so dient ihm, wie Leisegang S. 150 ff. in sehr verdienstlicher Weise nachweist, das Schriftwort keineswegs als Quelle; vielmehr trägt er in die Bibel, die uns Moses weder als Verzückten noch, wie es Philon manchmal tut, als Gelehrten darstellt, völlig widersprechende Vorstellungen heidnischen Ursprungs hinein[2]).

---

[1]) Den Propheten Jeremias erwähnt er De cher. 49, aber nicht seine Berufungsvision.

[2]) Daß die Bibel „Moses schildert als einen Mann, der nichts vermag aus eigener Kraft und eigener Weisheit, der allein Werkzeug Gottes ist", ist richtig und hätte sich nach Ex. 18,14 ff., Num. 15,34 leicht noch anschaulicher nachweisen lassen, als dies bei L. geschieht. Aber von einer „Blutschuld" des Moses oder von einer Wirkung des schlichten Hirtenlebens auf die Dämpfung seines Selbstbewußtseins (L. 152), weiß die Bibel nichts; ebensowenig hat sie ihn, wie es nach L. 156 scheinen könnte, geradezu als „geistlich arm" darzustellen gesucht.

Fragen wir also nach den griechischen Quellen, so kommt die ältere Stoa zweifellos nicht in Betracht. Diese dachte — man hat das neuerdings mit Unrecht bestritten — streng sensualistisch: der Geist ist bei der Geburt *tabula rasa*; erst im Laufe der Jahre entwickelt sich aus den Spuren der Sinneswahrnehmungen die Erkenntnis. Wenn neben diesem normalen Erkenntnisvorgang die Mantik als möglich galt, so hat die ältere Stoa eine Erklärung nicht versucht. Anders Poseidonios, dessen Abhängigkeit von der älteren Stoa in Bezug auf die Divinationslehre Leisegang im allgemeinen (im Anschluß an H. von Arnim) zu überschätzen scheint[1]). Ohne den Sensualismus der echten Stoa zu verwerfen, billigt Poseidonios die aus der Mystik stammende Lehre, daß „Gleiches nur durch Gleiches, Sonnenlicht durch Augenlicht, Weltgeist durch den wesensgleichen Menschengeist" erkannt werden kann (Sextus adv. Math. VII 93). Aus der Anerkennung zweier so grundverschiedener Theorien ergeben sich Unebenheiten und Widersprüche, die Poseidonios zum Teil selbst gefühlt und vergebens zu verdecken gesucht hat, die dann naturgemäß bei seinem weit unselbständigeren Schüler Philon in voller Schroffheit hervortreten, ja, durch eigene Zutaten Philons noch gesteigert werden.

Ein Beispiel macht das sofort anschaulich. Leisegang führt S. 59 ff. in ebenso zutreffender wie formschöner Weise aus, daß Philon sich gelegentlich „von allem Wissensqualm entladen, rein zu baden sucht im Reiche des Übersinnlichen und Göttlichen, in das man nicht eindringt auf der mühsam zu erklimmenden Leiter auch der höchsten Wissenschaft, das man vielmehr nur erreicht durch ein mystisches, intuitives Schauen. . . . Kosmos und Himmel zwingen dem Menschen das Staunen auf über die Erhabenheit des, der sie geschaffen. Gott aber aus seinen Werken begreifen und sein Wesen erfassen wollen, das hieße, Gott erkennen aus seinem

[1]) S. 204 schätzt er dessen Selbständigkeit höher ein.

Schatten. . . . Es gibt aber noch einen vollkommneren und gereinigteren Geist, der in die großen Mysterien eingeweiht wurde: der erkennt den Urgrund nicht aus seinen Schöpfungen, wie man aus dem Schatten das diesen hervorbringende bleibende Urbild erkennt, sondern erhebt sich über das Geschöpf und nimmt eine deutliche Vorstellung des Ungewordenen in sich auf, sodaß er vom Schöpfer aus diesen selbst erfaßt“ [1]). Mit dieser Scheidung zweier Erkenntnisarten, meint Leisegang S. 60, geht Philon noch einen Schritt weiter als Poseidonios. In Wahrheit schöpft er, wie ich in der Anmerkung zu meiner soeben erschienenen[2]) Uebersetzung der angeführten Stelle (L. All. III 97) gezeigt habe, gerade hier aus einer Schrift des genannten Philosophen, von der uns mehrere Auszüge erhalten sind. Poseidonios hatte im Anfange seines Buches „Über die Götter“ die Frage nach dem Ursprung der Gotteserkenntnis aufgeworfen; die altstoische Antwort, daß man aus den Werken den Künstler erkannt habe, hatte er zwar nicht verworfen, aber unzureichend befunden, da sie den allgemeinen Glauben an die Seligkeit der Götter nicht erkläre[3]); vielmehr müsse angenommen werden, daß die ersten Menschen einen besonderen Sinn (*περιττὸν αἰσθητήριον*) gehabt hätten, der sie zur Erkenntnis des Wesens der Götter befähigt habe.

---

[1]) Sehr bezeichnend ist der Gegensatz zwischen Philon und seinen sämtlichen jüdischen Nachfolgern in der Ableitung des Gottesglaubens. Wiewohl der Beweis aus dem consensus im Islam beliebt und, beiläufig gesagt, die Scheidung des Poseidonios zwischen den beiden Erkenntnisarten mitsamt dem für ihn bezeichnenden Glauben an eine dumpfe Gottesahnung der Tiere schon in die Theologie der Lauteren Brüder (10. Jahrhundert: Dieterici, Weltseele 38 f.) übergegangen ist, verwerten die jüdischen Denker des Mittelalters, wie zuerst D. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre 2,4, bemerkt hat, diesen Beweis niemals, vielleicht, weil die Autorität heidnischer Völker, wenn überhaupt anerkannt, der jüdischen Attributenlehre gefährlich werden könnte.

[2]) In „Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur in deutscher Übersetzung, herausgegeben von Leop. Cohn, III, Breslau 1919.“

[3]) Sext. Math. IX 44. Daß auch diese Stelle aus Poseidonios stammt und nur ganz leicht von Sextus überarbeitet ist, kann bewiesen werden.

Selbstredend ist diese Methode, die der Philosoph den — nach seiner wiederholten Versicherung — besonders „gottnahen" Urmenschen zuschreibt, dieselbe, die nach Philon den vollkommeneren und gereinigteren Geistern vorbehalten ist; die Erkenntnis aus den Werken ist dagegen offenbar dieselbe, die der Jude in Anlehnung an die richtige Etymologie des Namens Beseleel und wohl in Erinnerung an ein bekanntes platonisches Gleichnis als Schluss aus dem Schatten auf den Gegenstand bezeichnet. Diese zwei Erkenntnismöglichkeiten, die der „ungleich mehr schöpfende als schöpferische" Geist des Poseidonios friedlich nebeneinanderstellt, erweisen sich nun aber bei näherer Durchführung als kaum vereinbar. So folgt der Gelehrte in seiner Kulturgeschichte als Schüler der peripatetischen Entwickelungstheoretiker der sensualistischen Anschauung: die Empirie schuf die Techne (also die Kunst oder Wissenschaft), wörtlich nach Aristoteles; erst aus den Einzelwissenschaften entwickelt sich allmählich die Königin der Künste, die Philosophie, seit Thales, Pythagoras, Sokrates. Und doch bleibt es dabei, daß die höchste Erkenntnis in metaphysischen Fragen gerade den Alten zuteil geworden ist (Cic. Tusc. I 26); insbesondere gelten alte „Priesterkönige", wie Moses, als Träger reiner Gotteserkenntnis. Natürlich muß es infolgedessen zweierlei Arten von „Weisen" geben, und das hat Poseidonios in der Tat auch anerkannt (Sen. Ep. 90): die Männer der Wissenschaft einerseits, aber auch die wissenschaftlich unberührten, jedoch nicht minder sittlicher Eigenschaften und auch echter Frömmigkeit fähigen Männer der Vorzeit. Scheinen sich schon hier zwei Vorstellungen von Werdegang und Wesen der höchsten Erkenntnis in störender Weise zu kreuzen, so tritt der Widerspruch noch offener zutage, wenn einerseits das Studium gewisser Naturwissenschaften von Poseidonios als Quelle der Gotteserkenntnis gepriesen und mit Hingabe und Opfermut geübt wird, andererseits die Sinne nicht als Zuträger, sondern geradezu als Feinde echter Erkenntnis hingestellt werden: wenn etwa die

Seelen im diesseitigen Leben das Himmelslicht nicht erkennen können *clausae tenebris et carcere caeco*[1]) oder höchstens im Traume sehen können, *quae permixti cum corpore animi videre non possunt* (Cic. Div. I 129).

Von hier aus werden die Widersprüche in Philons Anschauung besser verständlich, falls man ihn (mit Leisegang) so liest, wie er gelesen werden muß, also nicht etwa jede Interpretation, zu der ein Bibelwort ihn nötigt, für seine wahre Meinung und den so entstehenden Wirrwarr für „Philons Lehre" ausgibt, sondern sich an diejenigen Ansichten hält, die er ohne sichtlichen exegetischen Zwang, ja, vielleicht im Widerspruch mit der LXX vorträgt. Entgehen konnte auch er den Dissonanzen des Poseidonios nicht. Denn auch er denkt über die wissenschaftliche Bildung recht hoch und kehrt in seinen Schriften, wie man wohl wird sagen dürfen, den Bildungsphilister stärker heraus, als ihrer dauernden Wirkung zuträglich ist: für den Großstadtprediger bricht sich das schlichte Licht des Bibelwortes nur durch die gemalten Scheiben des modernen, auf der naturwissenschaftlichen Forschung beruhenden Weltbildes. Andererseits erfüllt ihn ein tiefes Sehnen nach unmittelbarer Vereinigung mit der Gottheit; er fühlt und weiß, daß Religion nicht Theologie, also nach stoischer Lehre ein Teil der „Physik", sondern unmittelbares Erleben ist. Ja, es ist ganz klar, daß diese, also die der intuitiven Theorie geneigte, Richtung des Denkens bei ihm weit stärker entwickelt ist, als bei Poseidonios. Ist doch Philon im Grunde eine durchaus weltabgekehrte, wirklichkeitsfeindliche Natur! Die viel angeführte Stelle Spec. Leg. III 1 ff., in der er über die Notwendigkeit seines Eingreifens in die Politik bittere Klage führt, wimmelt zwar von Phrasen aus Poseidonios und erinnert ganz an seinen Tonfall: aber welch ein Unterschied zwischen dem Theosophen,

[1]) Vgl. Aeneis VI 733. Auf Nordens quellenkritische und exegetische Behandlung der Stelle (und der übrigen, aus dem gleichen Zusammenhange später anzuführenden) brauche ich den Fachmann wohl nicht zu verweisen.

der seine Beteiligung an der Gesandtschaft seiner Gemeinde und seine Tätigkeit für die Sicherung ihrer Heiligtümer geradezu als Sündenfall und als Raub an seiner wissenschaftlichen Arbeit empfindet, und dem großen Rhodier, der die Pflicht politischer Betätigung des Weisen nicht nur gelehrt (Cic. Off. I 154 ff.), sondern auch als Ratsherr seiner zweiten Heimat willig ausgeübt hat! Und wer würde Philon zutrauen, daß er an die Küsten Iberiens eilte, um Ebbe und Flut zu beobachten und die Lehre von der weltdurchwaltenden „Sympathie" durch die Feststellung des Einflusses des Mondes auf die Gezeitenbildung zu begründen! Oder wenn man nach der sehr berechtigten Methode Leisegangs (S. 161) aus dem Stil auf den Menschen schließt: wie einseitig steht Philon, der nur im pathetischen Stil wirklich groß ist, neben seinem Vorbild, das mit allen Registern schaltet, die Wunder des Jenseits in feierlicher Großartigkeit zu enthüllen, aber auch die Schwächen des kleinen Gottes der Welt mit Humor und Ironie darzustellen weiß[1]). Philon ist eben nicht nur einseitig religiös (das waren Propheten und Psalmisten auch), sondern seine Religiosität selbst ist einseitig (in scharfem Gegensatz zu den Hirten von Bethlehem und Thekoa), jenseitig, wenn man das Wort recht verstehen will, auf Erhebung über das Leben, nicht auf Durchdringung des Lebens selbst zielend; darin liegt auch der tiefe Abstand zwischen ihm und dem breiten Strome des geschichtlichen Judentums, darin seine Berührung mit den Therapeuten.

Wenn das Wort der Physis Poseidonios' gleich ew'gem, gleich lebend'gem Sinne geheimnisvoll und klar entgegenkam, derart, daß er zwischen dem Bedürfnis nach klarer Erfassung und Durchforschung des lebendigen Sinnenbildes und nach geheimnisvoller Schau des Uebersinnlichen, Ewigen schwankt, beide Tendenzen aber einander etwa die Wage halten, — so überwiegt bei seinem jüdischen Schüler das

[1]) Rudberg, Forschungen zu Poseidonios, 1918, 13 ff.

„Ewigkeitsbedürfnis", wie es kurz bezeichnet sei, durchaus. Die Beschäftigung mit Philosophie und Wissenschaft, meint Leisegang S. 159, sinkt zu einem Durchgangsstadium herab und tritt in den Dienst des letzten Zieles, der Ekstase. Das ist vielleicht zu viel gesagt, wenn man sich an Philons Worte hält; fragt man nach der Tendenz seines Spekulierens, die in seiner vielfach unselbständigen oder durch exegetischen Zwang bestimmten Ausdrucksweise nur unvollkommen zum Ausdruck kommt, könnte man eher noch weiter gehen. Zweifellos hält Philon den Begriff des Weisen in der üblichen rationalistischen Fassung fest; auch ihm ist die Philosophie (oder auch die Weisheit) die „Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge", ganz wie Poseidonios; es ist Elternpflicht, den Sohn durch die sieben „freien Künste" hindurch zur Philosophie zu führen: denn, wie die Schrift De congressu eruditionis gratia in genauestem Anschluß an Poseidonios' Einleitung in die Philosophie ausführt: der Geist muß sich erst der Magd (Hagar!), der Einzelwissenschaft, hingeben, ehe er hoffen darf, mit der „Fürstin" (Sara!), der Philosophie, in fruchtbare Verbindung zu treten. Und Weisheit in diesem wissenschaftlichen Sinn fordert Philon allerdings in schroffem Gegensatz zur biblischen Erzählung und zur jüdischen Auffassung (L. 145 sehr zutreffend!) vom Propheten: den Moses z. B. kann er sich nur wohlunterrichtet in griechischer und ägyptischer Wissenschaft vorstellen (L. 156[1]). — Dennoch geht er in der Entwertung der Er-

[1]) Auf die bekannte rabbinische Vorstellung, daß die Patriarchen bereits Lehrhäuser besessen und in ihnen die Erforschung der Thora in der den Rabbinen geläufigen Art betrieben haben, möchte ich doch hinweisen, weil mir daran liegt zu zeigen, wie nahe sich gelegentlich die Methode der alexandrinischen und der palästinischen Exegese und Homiletik kommt und wie vorsichtig man mit der Annahme mechanischer Entlehnung übereinstimmender Deutungen sein muß. Hüben wie drüben genügt der leere Begriff der „Weisheit" nicht; man kann sie sich gar nicht vorstellen ohne die besondere Fassung, die sie im eigenen Kulturkreis gefunden hat — also als Schulgelehrsamkeit. Wenn der Talmud (und die islamische Theologie)

fahrungswissenschaften zugunsten der Metaphysik sehr weit, erheblich weiter als etwa sein — aus gleicher griechischer Quelle schöpfender — Zeitgenosse Seneca in den moralischen Briefen. Diesem, der die Wissenschaften ausschließlich nach ihrer ethischen Einwirkung bewertet (58, 26!), sind die zur Philosophie, letzten Endes zur Moralphilosophie führenden Enkyklia (die freien Künste) allerdings *meritoria artificia, rudimenta, non opera* (88,1); sie sind also nicht zu überschätzen, aber von Wert, ja, unentbehrlich. Philon dagegen ist das Ziel des Strebens nicht etwa die *μεγαλοψυχία* (Sen. Ep. 87, 35), die Bewährung im Leben selbst am Hofe eines Nero, sondern die mystische Ekstase [1]); und ihr kann die Wissenschaft im dargestellten Sinne nicht einmal als Vorstufe dienen [2]). Darüber ist sich Philon keineswegs immer

---

noch weiter geht und sich die Gottheit selbst in halachischer Forschung begriffen denkt, so erklärt sich der Unterschied zwischen dieser und der hellenistischen Denkart weniger daraus, daß der Glaube an die Verdienstlichkeit des Forschens als solchen (ohne Rücksicht auf sein Ergebnis) im Talmud noch stärker hervortritt als bei Platon, Poseidonios und selbst bei Philon, als vielmehr daraus, daß es den Talmudisten mit Vorstellungen wie denen vom Lehrhause der Patriarchen Sem und Eber m. E. gar nicht ganz ernst ist (oder soll Abraham wirklich den Auszug aus Ägypten gefeiert haben?) und dies exegetische Spiel kühn genug ist, in die höchsten Sphären hinüberzugreifen. Wir brauchten eine Untersuchung darüber, wie weit bei den Exegeten in Palästina (bezw. Babylon) und in Griechenland (auch den Homererklärern nach der Art eines Dion von Prusa) Ernst und Spiel gehen; auch die neueste Behandlung der uns hier angehenden Talmudstellen durch Wohlgemuth, Das jüdische Religionsgesetz II (1919), 75 ff., 81 verfolgt diesen Gesichtspunkt nicht energisch genug

[1]) Natürlich läßt sich auch Seneca nicht zurückhalten, ein paar mystische Stellen aus Poseidonios abzuschreiben; er hört sogar die Jenseitsbotschaft gern, allein ihm fehlt der Glaube: 102,2 u. ö.

[2]) Denn eine wahre Vorbereitung für die Intuition schafft die Wissenschaft natürlich auch dadurch nicht, daß sie den Geist aus dem Erdendust zu den Gegenständen seiner Betrachtung emporhebt, daß er bei diesen weilt: eine alte mystische Lehre (Plat. Theait. 173 E aus Pindar), die Poseidonios und Philon gern verkünden (zuletzt m. W. von Gronau, Poseidonios und die Genesisexegese 241,1 besprochen). Allerdings aber

klar gewesen; manchmal aber bricht die richtige Erkenntnis — in kaum verhülltem Widerspruch zu Ansichten wie den angeführten — doch durch. Der erste Mensch, der „vom göttlichen Pneuma in vollem Schwalle durchströmt, wahrhaft Eudaimon[1]) war", die Patriarchen, die „Darsteller des ungeschriebenen Gesetzes", insbesondere Isaak, das Symbol der *αὐτομαθὴς σοφία*, sie sind ihm Vertreter einer Verbundenheit mit der Gottheit, die gar keines Unterrichts als ihrer Voraussetzung bedarf. Und selbst der Durchschnittsmensch kann solcher Verbundenheit teilhaftig werden in einem Zustande, in welchem ihm wissenschaftliche Schulung wohl kaum zu statten kommen kann, im Schlafe. „Wesen und Wert des Traumes faßt Philon genau so auf wie Poseidonios. Im Schlafe geht der Geist nicht zur Ruhe, er trennt sich vielmehr von den schlummernden Sinnen, die ihn nun nicht mehr durch allerlei Eindrücke, die sie ihm zutragen, verwirren. Er ist frei, hat es nur mit sich selbst zu tun. Jetzt kann er das Geistige in seiner ganzen Klarheit, ja, selbst die Gottheit, schauen. Er gerät in Verzückung und ist imstande, selbst die Zukunft zu deuten: denn Gott offenbart sich ihm im Traume" (L 177 f.) Ebensowenig leisten die Wissenschaften einen Dienst für das Zustandekommen der wachen Ekstase, von der Leisegang namentlich S. 207 ff. eingehend handelt. Vielmehr ist „die Abkehr von der Beschäftigung mit den Naturwissenschaften die erste Vorbereitung, die ein Mensch zu treffen hat[2]), wenn er in den

konnte ein solcher Glaube Philon so gut wie später Plotin darüber täuschen helfen, daß die Gottesaufnahme, auf die es ihnen ankommt, mit Wissenschaft nichts zu tun hat.

[1]) D. h. in Poseidonios' Sinn: selig durch das Wohlbefinden des Daimon. In der Bedeutung, die im landläufigen Begriffe einer eudämonistischen Ethik vorausgesetzt wird und sich auch in Griechenland findet, hat er und Philon das Wort nicht gebraucht.

[2]) Man glaube nur nicht, daß hier jüdische Abneigung gegen die Wissenschaft im Spiele sei. Der Ausspruch des Talmud (Sabb. 75a), daß der Mensch zum Studium der Gestirne geradezu verpflichtet sei, findet m. W.

Zustand der Ekstase geraten will; die zweite Stufe ist die Selbsterkenntnis, gleichbedeutend mit dem Aufgeben des Selbstgefühls; die nächste ist das Zusammentreffen mit dem Logos, der dann die Ohren des Menschen in Augen verwandelt, d. h. ihn zur intuitiven Erkenntnis befähigt." Als Vorbereitung zu diesem Prozeß dient zwar eine asketische Lebensweise (L. 215), aber kein Studium. — Auch als Quelle für diese Darstellung nimmt Leisegang S. 223 mit vollem Recht Poseidonios an; auch hinsichtlich der Vorbereitung für die Intuition gilt das Gleiche: hat doch der Stoiker z. B. darin den Pythagoreern recht gegeben, daß die Überfüllung des Magens die Intuition hindere (Cic. Div. I 62).

Wenn somit unseren beiden Denkern Vernunft und Wissenschaft bald als des Menschen allerhöchste Kraft — und dann wieder als nahezu wertlos erscheinen, so liegt das zunächst an einem Widerspruch in ihrer Erkenntnistheorie: als Mystiker suchen sie aus den Schranken des Ich hinauszustreben und erkennen nur das Geistige als wertvoll an[1]) — haben aber nicht die Kraft, mit dem *common sense* zu brechen, der das Ich, d. h. den sinnlichen Menschen, zum Träger und das Körperliche zum Objekt der Erkenntnis macht. Dazu kommt aber eine Quelle ganz anderer, ethischer Art. Die Unklarheit in der Bewertung des menschlichen Selbstgefühls mußte die Dissonanz in der Stellung zur Wissenschaft verschärfen. Der Anspruch der Wissen-

keinen Widerspruch und klingt selbst bei einem Ethiker wie Bachja Ibn Pakuda, der doch zu den eigentlichen Forschernaturen nicht zu rechnen ist, nach: vgl. seine „Herzenspflichten" II § 2 Ende (S. 99 der arabischen Ausgabe). Vollends Rationalisten wie Saadja und Maimonides preisen die Pflicht und die religiös sittliche Wirkung des Studiums in höchsten Tönen.

[1]) Das Mißtrauen gegen das Körperliche geht bei beiden Denkern soweit, daß nicht nur das Denken, sondern auch das Reden, also die Tätigkeit des Logos im doppelten Sinn, sich vom Körper zu emanzipieren sucht. So ist Moses „kein Mann der Reden": d. h. nach Philon Quod det. pot. ins. 38 wortloser Mitteilung fähig, wie nach Poseidonios = Cic. Div. I 129 die Götter: vgl. die Anm. zur Übersetzung der Stelle.

schaft, Wahrheit zu geben, ist nicht nur logisch anfechtbar, sondern religiös bedenklich, insofern, als sie einen Stolz des Menschen auf die Leistung seines Geistes erzeugt, der mit Philons Begriffen von Gottergebenheit und frommer Demut nicht vereinbar scheint. Während aber Philon mit seinen Bedenken gegen den logischen Wert der Wissenschaft an weitverbreitete Strömungen des griechischen Geisteslebens. Mystik und Skepsis, anknüpfen konnte, so begibt er sich mit der Beanstandung des Stolzes auf die eigene, insbesondere wissenschaftliche Leistung zweifellos außerhalb der großen Heerstraße des griechischen Denkens, des volkstümlichen so gut wie des wissenschaftlichen. Die von ihm bekämpften Gottlosen, die dem Menschengeist wegen seiner rein geistigen und technischen Errungenschaften göttliche Ehren erweisen (Spec. leg. I 334 ff.), konnte er in allen Lagern finden, zumal wenn er sich nicht an den Ausdruck, sondern an den Sinn des Gedankens hielt[1]); ja, selbst bei ihm macht sich der Stolz des wissenschaftlichen Forschers, wie wir sahen, oft fühlbar, manchmal sogar in etwas aufdringlicher Weise. Und doch bedarf es für keinen Philonkenner der Belege dafür, daß — wenigstens in den allegorischen Schriften — es keinen größeren Frevel gibt als den „Dünkel", sich selbst irgend eine Leistung, insbesondere den Gewinn der höchsten, erlösenden Erkenntnis zuzuschreiben, statt der unverdienten Gnade des Allgütigen[2]). In Wahrheit ist aber auch diese Tendenz nicht aus dem Judentum, sondern aus einem eigenartigen Seitenstrom griechischen Denkens geschöpft. So gewiß den Psalmisten und

---

[1]) Einiges über den Glauben an den Geist als „Gott im Menschen" bei L. 104 f. Hinzufügen: Sen. Ep. 31,11, wo der Geist *deus in corpore humano hospitans* heißt, sicher nach Poseidonios (dazu Bernays, Die Heraklitischen Briefe 39 und 136); ferner Cic. N. D. I 34 Heraclides Ponticus mentem divinam putat; Diog. La. VII 119: die Weisen seien göttlich: denn sie hätten in sich sozusagen einen Gott.

[2]) Einiges bei Windisch, Die Frömmigkeit Philos 20 ff.

den Verfassern des Gebetbuchs ein „weises Herz" als Gottesgabe gilt, so sicher gilt doch der Grundsatz, das „alles vom Himmel verliehen wird, außer der Gottesfurcht" (Berach. 33 b u. ö.) zweifellos gerade von dem Forschen in der Thora; das zeigt besonders deutlich die Stelle, die vor falschem Gelehrtendünkel warnt, Aboth 2,9: Hast du viel Thora gelernt, so tue dir nichts darauf zu gute; denn dazu bist du geschaffen! Die Beschäftigung mit der Thora gilt also durchaus als Aufgabe des willensfreien Menschen, aber als pflichtmäßige, nicht als besondere Leistung. Philons Lehre dagegen, daß Gott die Seelen befruchten muß, knüpft wieder an eine griechische Vorstellung an, nämlich den Glauben der Mystiker (Rhode, Psyche II 124), daß der Mensch „nicht eigener Kraft, sondern der Gnade erlösender Götter (*θεοὶ λύσιοι*) seine Befreiung verdanken kann"; aus ihnen hat allem Anschein nach bereits Poseidonios[1]) seine Lehre geschöpft, daß „niemand ohne den Beistand der Gottheit ein guter Mensch werden kann." Und in wie fühlbarer Weise wir uns diesen Beistand der Gottheit vorzustellen haben, zeigt die Inspirationslehre des Denkers, die für uns von großem Interesse ist, da sie auch auf Philon gewirkt hat[2]). Denn darin hat Leisegang S. 146 vollständig Recht[3]): Philons Inspirationslehre ist durchaus unabhängig von jüdischer Theorie und ganz aus griechischer Quelle geschöpft. Die

---

[1]) Denn daß Sen. Ep. 41,2 aus Pos. schöpft, sah bereits Corssen, De Posidonio 43; weniger sicher ist mir sein Einfluß auf die frei gearbeitete Stelle Cic. Nat. d. II 165 ff. und Max. Tyr. VIII 7 k. Wohl aber beweisen die drei Stellen mit voller Sicherheit die Verbreitung der von Philon vertretenen Gedanken im hellenistischen Kulturkreis; und das ist für uns natürlich die Hauptsache.

[2]) Spec. leg. I 65; IV 60; Praem. et poen. 55; Quis rer. div. her. 259; 265.

[3]) Ebenso urteilen auch Bréhier, Les idées de Philon 186 ff. und L. Cohn in Judaica, Festschrift für Cohen 312,1, ohne indessen den Unterschied zwischen seiner und der biblisch-rabbinischen Vorstellung genau zu bezeichnen.

Prophetie ist ihm nicht, wie dem rabbinischen Judentum, in erster Linie eine geschichtliche Erscheinung, deren Fortdauer in eine minder würdige Zeit mindestens fraglich erscheinen kann[1]; das Wunder dient nach ihm nicht zur Beglaubigung des Propheten wie nach zahlreichen Bibelstellen und den ihnen folgenden jüdischen Religionsphilosophen[2]. So stammt auch die uns hier interessierende Aeußerung Philons, daß „der Prophet nichts Eigenes vorträgt, sich vielmehr die Gottheit nur seiner Organe zur Offenbarung ihres Willens bedient", nicht aus jüdischen Quellen; erkennt doch der Talmud[3] ausdrücklich eine Mitwirkung der Individualität der Propheten bei der Formulierung ihrer Weissagungen an; vielmehr schöpft er aus derselben griechischen Vorlage, der Lucan Phars. V 167 ff. die Worte entnimmt:

(Paean) menten priorem
expulit atque hominem toto sibi cedere
iussit pectore,

gegen die sich Plutarch (Def. or. 414 E) wendet, wenn er meint, man mache die Gottheit zum Bauchredner, indem man ihr zumute, daß sie sich fremder Organe bediene; und diese

---

[1]) Vgl. die talmudische Diskussion über das Aufhören und die Nachfolger der Prophetie Baba bathra 15 ab.

[2]) Die Beziehungen zwischen Wunder und Prophetie nach der Anschauung der mittelalterlichen jüdischen Denker finden in der Straßburger Dissertation von J. Kramer, Das Problem des Wunders . . . bei den jüdischen Religionsphilosophen von Saadja bis Maimuni (1903), eine nahezu ausreichende Behandlung. Am weitesten von Philon scheint sich sein unmittelbarer Nachfolger Saadja zu entfernen (Engelkämper, De Saadiae Gaonis vita 38 ff.); vgl. aber auch Maimonides More II 35.

[3]) Sanh. 89a gilt es als Zeichen der Inspiration durch einen Lügengeist, daß 400 Propheten wörtlich dasselbe weissagen. Vgl. auch Engelkämper a. a. O. 41 über die Würdigung der schriftstellerischen Eigenart Jesajas durch Saadja.

Quelle kann kaum eine andere sein, als Poseidonios[1]). Eben jene uns so ganz ungriechisch anmutende Demut, das Bewußtsein, daß die höchsten Errungenschaften des menschlichen Geistes in Wahrheit nicht dessen Werk und Verdienst sind. stammt aus einer griechischen Quelle, die sich freilich vom breiten Strombett gemeingriechischen Denkens weit, sehr weit entfernt hat.

Nur in einer Hinsicht geht Philon auf diesem Wege, der unverkennbar zum Christentum, zu Pascals *moi haissable* überleitet, noch etwas weiter als seine Vorlage. Wir meinen seine Auffassung der Selbsterkenntnis. Hier läßt sich besonders schön der Nachweis führen (der natürlich einmal in weitem Umfang erbracht werden muß), daß die Entwicklungslinie, die von Chrysipp (also der älteren Stoa) zu Poseidonios führt, in Philon ihre Fortsetzung findet (um dann in den Neuplatonismus und das Christentum einzumünden). Während die ältere Stoa den Wunsch nach Selbsterkenntnis im Menschen nur in gleichem Sinne als vorhanden annimmt, wie im Tiere auch (III 178 Arn. = D. La. VII 85), also als Erkenntnis seiner empirischen Beschaffenheit setzt, hatte Poseidonios (Cic. Tusc. I, 52) das γνῶθι σαυτόν des delphischen Gottes als *nosce animum tuum* erklärt, Selbsterkenntnis also als Erkenntnis des eigentlichen Selbst des Menschen, des Daimon, wie er sagte, gefaßt. Philon geht einen Schritt weiter[2]). Selbsterkenntnis ist ihm die Erkenntnis der eigenen Nichtigkeit und der grenzenlosen Allmacht Gottes. Hatte Poseidonios das Selbstgefühl auf das rein Geistige beschränkt, so hebt es Philon völlig auf: sich selbst finden bedeutet für ihn ein sich

---

[1]) Daß Lucan auf Poseidonios zurückgeht, vermutete schon Reitzenstein, Mysterienreligionen 150; bewiesen haben es für sein gesamtes Weltbild die beiden Münsterer Dissertationen von Bäumer und Pinter (beide 1902). Daß Plutarch gegen Platons Ion polemisiere, ist mir wegen des scharfen Tones der Polemik unwahrscheinlich.

[2]) Zu den von Leisegang S. 208 angeführten Stellen kommt Sacr. Ab. 55.

Verlieren, ein sich Aufgeben an das Unendliche, dessen demütige Verehrung ihm Religion bedeutet. Der Gegensatz zwischen dieser Demut und der Mahnung zur Bescheidenheit, die Sokrates in dem Spruch des Gottes fand, bedarf nicht erst der Darlegung.

Die Untersuchung der philonischen Theorie der Ekstase zeigt also, daß Leisegang (S. 181 f.) mit vollem Recht einen schroffen Widerspruch in Philons Lehre findet, indem bald nur der Weise, der seinen Geist bis zur Vollkommenheit ausgebildet hat, der Prophetengabe würdig werden könne, bald im Zustande prophetischer Ekstase der Geist völlig annulliert werde und ein anderer, göttlicher Geist an seine Stelle trete. Wenn Leisegang den Widerspruch darauf zurückführt, daß einerseits die platonische Lehre vom Aufschwunge des Menschengeistes ins Reich der Ideen unter voller Behauptung der menschlichen Fähigkeiten, andererseits die griechischen Volksvorstellungen vom Einfahren von Dämonen in die Seele auf Philon wirke, so soll zwar der Einfluß dieser und verwandter Vorstellungen keineswegs bestritten werden; aber der Grund zu der Dissonanz liegt tiefer. Zwei Seelen wohnen in Philons Brust: der anerzogene Intellektualismus des bildungsstolzen Kulturmenschen und die religiöse Demut, wohl das Erbe frommer Vorfahren, ringen um die Herrschaft in seiner Seele. Beide greifen, um feste Gestalt zu gewinnen, nach griechischen Formeln, wie sich Schiller kantischer, Goethe spinozistischer Lehren zum Ausdruck dessen bedient, was ihm von Jugend auf im Blute lag; und nicht nur bei einem unselbständigen Menschen, wie es Philon gewesen zu sein scheint, gewinnen die Formeln erheblichen Einfluß auf die nähere Bestimmung der Gefühle, als deren bloße Ausdrucksmittel sie dienen sollen. Aber im Grunde bleiben sie nur Mittel, nie letzte Ursachen. — Schon in dem ersten Theologen, wie Philon mit Recht von Bousset genannt worden ist, sehen wir somit den tiefen Konflikt zum Ausdruck gelangen, der die Geschichte der Theologie durchzieht: den Konflikt zwischen

der Wissenschaft, die aus stolzer, eigener Kraft ihr Weltbild konstruieren will und sich ihres Erfolges freut, und der Religion, die an der Entfaltung der Wissenschaft Anstoß nimmt, nicht in erster Reihe, weil ihre Ergebnisse ihr bedenklich sind, sondern weil ihre stolze Schaffensfreude als solche mit der Demut der Lebensstimmung dieser Frommen zuwiderläuft. Gewiß wird man nicht ungebührlich verallgemeinern dürfen: unter den mannigfaltigen Erscheinungsformen des religiösen Erlebnisses (mit W. James zu reden) einerseits, des wissenschaftlichen Eros andererseits gibt es manche, die sich sehr wohl miteinander vertragen; auch in der Geschichte der jüdischen Spekulation ist eine friedliche Auseinandersetzung zwischen Glauben und Wissen oft vollzogen worden. Aber selten ist die Art, in der beides bei Philon und auch schon bei Poseidonios zutage tritt, keineswegs; und so wiederholt sich der Riß in ihrem Bilde, der sich im Anschluß an Leisegangs Forschungen darstellen ließ, nicht selten im christlichen wie im islamischen Mittelalter und seit der Renaissance, sei es, daß Religion und Wissenschaft ihre Kämpen gegeneinander in die Schranken senden, sei es, daß in einzelnen Denkern ähnliche Wunden entstehen, die dann durch den Widerspruch zwischen den von beiden Betrachtungsweisen entwickelten Lehren, wie er freilich erst im Bereich von Offenbarungsreligionen fühlbar werden konnte, schmerzlich vertieft und vergiftet wurden. —

Eine weitere Betrachtung soll Leisegangs Forschungen über den Träger der ekstatischen Erkenntnis, das Pneuma, gewidmet sein. (Schluß folgt.)

Der Segan.

Seinem lieben Kollegen und Freunde J. Theodor
zum 28. Dezember 1919 gewidmet

von Adolf Schwarz.

Die Frage, ob man die Ausübung aller Rechte ausnahmslos auf einen Zweiten übertragen könne, mag immerhin eine offene sein; daß bei Pflichten gegen Andere im Verhinderungsfalle eine Vertretung in demselben Maße als unerläßlich notwendig, wie sie bei Pflichten gegen sich selbst als ausgeschlossen erscheint, kann und wird Niemand in Abrede stellen. Durch den Umstand, daß jeder Pflicht auf der einen, ein Recht auf der anderen Seite entspricht, daß im Allgemeinen Rechte und Pflichten sich gegenseitig voraussetzen, ist ja, genau betrachtet, wer Pflichten gegen Andere hat, deren Stellvertreter, und da versteht es sich von selbst, daß Niemand die Rechte Anderer ruhen lassen oder gar verletzen kann. In demokratischen Staatsverfassungen wenigstens stehen den Pflichten der Regierenden Rechte der Regierten gegenüber; und daß diese Pflichten unter allen Umständen Erfüllung heischen, oder mit anderen Worten, daß der Verpflichtete unter allen Umständen in der Lage sein müsse, nötigenfalls sich vertreten zu lassen, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Da nun die sinaitische Staatsverfassung eine in des Wortes bestem Sinne demokratische gewesen, müssen wir die scheinbaren Prärogative der Priester, teilweise wenigstens, als Pflichten betrachten, deren Erfüllung zu fordern das Volk ein gutes Recht hatte. So war es kein besonderes Vorrecht des an der Spitze der Ahroniden stehenden Hohepriesters, sondern die ihm von der Thorah auferlegte Pflicht, am Versöhnungstage den Dienst im Tempel

zu versehen und ganz besonders im Allerheiligsten das Räucherwerk darzubringen. Damit ist zugleich gesagt, daß der Hohepriester seinen Stellvertreter haben mußte, daß er ihn auch in Wirklichkeit gehabt hat. Soweit es sich um die erste Tempelperiode handelt, brauchten wir uns an dem Schweigen des Josephus Flavius über diesen Punkt umsoweniger zu stoßen, als ja sowohl II K. 23, 4[1]); 25, 18 wie auch Jer. 52, 24 von einem Vize-Hohepriester die Rede ist. Daß er jedoch über die zweifellos vorgesehene zeitweise Vertretung des Hohepriesters während der zweiten Tempelperiode mit Stillschweigen hinweggeht, muß in hohem Grade befremden. Und das umsomehr, als er den Hohepriestern ein besonderes Kapitel widmet[2]). Er zählt die Nachfolger Ahron's bis zum

---

[1]) Es ist durchaus nicht gewagt, wie an den beiden anderen Stellen auch hier כהן המשנה anstatt כהני המשנה zu lesen. Das Propheten-Targum, welches an allen drei Stellen סגן כהנים übersetzt, hat doch offensichtlich auch II K. 23, 4 den Singular vor sich gehabt. Da כהן הראש mit הכהן הגדול identisch ist, kann es auch neben diesem ebensowenig wie neben jenem mehr als e i n e n כהן המשנה gegeben haben.

[2]) Antiqu. XX, 10. Als ganz einwandfrei kann die Zahl 83 schon deshalb nicht gelten, weil Josephus in einem Atemzug sich widerspricht, indem er zuerst behauptet, daß von Anfang an bis zur Erbauung des ersten Tempels 13 Hohepriester gewesen und gleich darauf von 13 Nachfolgern Ahrons redet. . . . ἐκ τούτων κατὰ τὴν ἔρημον ἐπὶ τῶν Μωυσέως χρόνων τῆς σκηνῆς ἑστώσης, ἣν Μωυσῆς τῷ θεῷ κατεσκεύασεν, μέχρι τῆς εἰς Ἰουδαίαν ἀφίξεως, ἔνθα Σολόμων ὁ βασιλεὺς τῷ θεῷ τὸν ναὸν ἤγειρεν ἀρχιεράτευσαν τρίςκαιδεκα . . . οἱ τοίνυν τρίσκαιδεκα οὗτοι, τῶν δύο παίδων Ἀαρῶνος ὄντες ἔγγονοι κατὰ διαδοχὴν τὴν τιμὴν παρελάμβανον. In Wirklichkeit gab es, wie aus I. Chr. 5, 29—36 deutlich hervorgeht, von Ahron bis Asarjah II 14 HP. Lückenlos kann man indessen die Liste I Chr. 5, 36—41 keineswegs nennen; denn es fehlen einige von den in Sed. ol. sut. angeführten 18 HP. des 1. Tempels. Daß auch Esra 7, 1 ff. auf Vollständigkeit keinen Anspruch erheben kann, weiß jeder; doch nicht jeder scheint es zu wissen, daß die Behauptung, Sed. ol. sut. decke sich hinsichtlich der 18 HP. im Salomonschen Tempel mit Josephus, den Tatsachen nicht entspricht. Man übersieht es, daß bei Josephus die Reihe mit Zadok unter Salomoh, in Sed. ol. sut. hingegen mit Achimaaz unter Rehabeam beginnt. Auch über den letzten Hohepriester des Salomonschen Tempels gehen die biblischen Berichte auseinander. II K. 25, 18 u. Jer. 52, 24

Untergang des jüdischen Staates. Von ihm erfahren wir, daß von den 83 Hohepriestern die letzten 28 absetzbare, und von diesen wieder einige tatsächlich abgesetzte gewesen. Daß es jedoch neben dem Hohepriester einen Vize-Hohepriester gegeben, davon scheint Josephus nichts wissen zu wollen. Auf die Frage, wer nach dem Tode des hellenistischen Alkimos, während des siebenjährigen Interregnums 160—153, am Jom Kippur den Opferdienst versehen hat, finden wir bei ihm keine Antwort, und er dürfte es auch in Wirklichkeit kaum gewußt haben. Graetz [1]) hält es für wahrscheinlich, daß ein Stellvertreter des Hohepriesters unter dem Titel Segan die hohenpriesterlichen Funktionen ausgeübt hat. Diese Annahme ist jedoch, wie wir sehen werden, eine irrige. Während nun Graetz die faktische Vertretung des Hohepriesters schon in die zweite Hälfte des 2. Jahrh. v. verlegt, stellt Schürer sogar die beabsichtigte Vertretung durch den Segan mit aller Entschiedenheit in Abrede. Büchler hat wohl, was die Vertretung durch den Segan betrifft, in dankenswerter Weise das Richtige herausgefunden; doch dadurch daß er gleich Schürer den Segan mit dem Tempelhauptmann identifiziert, das von ihm auf der einen Seite gelichtete Dunkel auf der andern Seite wieder verdichtet. Wie überall kann auch hier das Unbekannte nur mit Hilfe des uns Bekannten eruiert werden. Um zu erfahren, wer der Segan gewesen, müssen wir uns volle Klarheit darüber verschaffen, was er gewesen. Und darüber können uns nur die talmudischen Quellen Aufschluß geben. Ich halte es deshalb für unerläßlich, die Untersuchung über den Segan von Neuem aufzunehmen, und will zu Ehren J. Theodor's, der seit vier Jahrzehnten in ländlicher Abgeschlossenheit streng wissenschaftlicher Midrasch-Forschung

ist es Serajah, I Chr. 5, 41 hingegen dessen Sohn Jehozadok, der ins Exil zieht. Zum Schluß sei nur noch daran erinnert, daß der Babli Joma 9a gleichfalls die Zahl der HP. des ersten Tempels mit 18 angibt; die Zahl von mehr als 300 während des zweiten Tempels ist eine legendäre.

[1]) Geschichte, III 4, p. 11.

obliegt, die Vertretung des Hohepriesters durch den Segan in eine hellere Beleuchtung zu rücken versuchen, indem ich 1) die Kautelen für den traditionellen Opferdienst des Jom Kippur 2) die Provenienz der Segan-Würde quellenmäßig behandle.

1. Die Kautelen für den traditionellen Opferdienst des Jom Kippur.

„Die Aufeinanderfolge der Gebote und Erzählungen der Thorah ist nicht durch die Chronologie bedingt." Diese These gilt auch von den mischnischen Normen. Wer in das Wesen der Mischnah tiefer einzudringen vermag, kann nicht umhin, ihre Komposition als eine künstlerisch vollendete zu bewundern; doch um sie als Geschichtsquelle verwerten und verwenden zu können, darf sich Niemand von ihrer einheitlichen Fassung beirren lassen. Der Mischnah-Redakteur berücksichtigt wohl, wo es irgendwie angeht, das Zeit-Moment, aber bloß hinsichtlich der Aufeinanderfolge von Stunden und Tagen; entwicklungsgeschichtliche Stadien oder Phasen kommen bei der Gliederung seines Stoffes niemals zur Geltung. Der Mischnah-Redakteur will eben nicht den Eindruck aufkommen lassen, als wäre die Halachah das Produkt einer historischen Entwicklung. Das zu wissen, ist für den Halachisten äußerst wichtig, für den Historiker, der weder die Ereignisse noch sich selber in eine schiefe Lage bringen will, geradezu unerläßlich. Nach diesen vorausgeschickten kurzen Bemerkungen kann ich sofort in medias res eintreten; denn wir brauchen nur die einzelnen Mischnajoth des ersten Perek im Traktate Joma auf ihren historischen Hintergrund zurückzuführen, und wir haben fast[1]) die ganze Entwickelungsgeschichte der Stellvertretung des Hohepriesters am Jom Kippur in ihren Umrissen vor unseren Augen. Daß dabei die einzelnen Mischnajoth in Gedanken anders gruppiert werden müssen, kann und

[1]) Ich sage „fast", weil die Mischnah vom Segan als Vertreter keine Notiz nimmt. Wenn Büchler „Die Priester und der Kultus" S. 105 das Entgegengesetzte behauptet, so kann das nur ein Versehen seinerseits sein.

wird Niemanden überraschen. Die Mischnah Ia ist sicherlich sehr alt. Die Uebersiedlung des Hohepriesters unmittelbar nach RH. i. e. sieben Tage vor Jom Kippur in die Parhedrin-Halle, damit er sich während einer ganzen Woche mit dem Opferdienst im Einzelnen vertraut mache, ist eine Verfügung sehr alten Datums, weil ja der Hohepriester seitdem die Politik für ihn zur Hauptsache wurde, das ganze Jahr hindurch die Opferstätte gar nicht betrat, und selbst die Lev. 6, 13 ff. ihm zur Pflicht gemachte Darbringung des täglichen Speise-Opfers Anderen überließ[1]). Dafür ist die zweite Bestimmung der Mischnah ומתקינין לו כהן אחר תחתיו jung, jünger als die Mischnajoth 1,6. 7, nach welchen der Hohepriester die Nacht vom 9. auf den 10. Tischri wachend verbringen müsse. Wenn er die Eignung dazu besaß, hatte er selber einen Lehrvortrag zu halten, und wenn ihm diese Fähigkeit abging, mußten die Jünger der Weisen für ihn eintreten. Es wird vorausgesetzt, daß er diesen Vorträgen ein den Schlaf verscheuchendes Interesse entgegenbringe, und wenn die Schlafsucht ihn dennoch befällt, sollten die Priester-Novizen ihn wach zu erhalten suchen. Auf der anderen Seite wieder ist die Mischnah 1,5 mit der Bestimmung, den Hohepriester auf das traditionelle Rituale des Jom Kippur zu vereidigen, fast um sieben Jahrzehnte jünger als die ihm auferlegte Nachtwache. Mit anderen Worten, wir haben drei Entwickelungs-Phasen zu unterscheiden. Glücklicherweise sind wir in der angenehmen Lage, sie chronologisch fixieren zu können. a) Die Bestimmung, daß der Hohepriester in der Jom Kippur-Nacht wach bleibe, stammt aus dem J. 5—4 v. b) Die Bestellung eines ephemeren Vertreters[2]) für den Ver-

[1]) Die Auslosung der חביתין Joma 2,3. Tham. 3,1, 4,3 ist der beste Beweis dafür, daß der HP. sich damit begnügte, das ihm anbefohlene Opfer aus seinem Gelde darbringen zu lassen. Über das tägliche Opfer des Hohepriesters siehe I Chr. 9,31 und Herzfeld, G. d. V. J. II, 190 ff.

[2]) Dieser war ein dienstkundiger Ahronide; seine Bestellung fiel keineswegs wie Graetz, Gesch. III 4,235 behauptet, mit dem Einzug des Hohe-

hinderungsfall ist im J. 17—18 n. eingeführt worden. c) Die Beeidigung des Hohepriesters auf das traditionelle Rituale des Jom Kippur hat man vor dem J. 63 n. nicht gekannt.

a) Das Durchwachen der Nacht sollte den Hohepriester vor einer levitischen Verunreinigung bewahren. Nun wissen wir aus Pirke Aboth 5,5, daß angeblich kein einziger Fall einer solchen Verunreinigung vorgekommen ist. Diese Tatsache wird sonderbarerweise als Wunder hingestellt. Man sollte doch meinen, daß es ganz natürlich sei, wenn sich in dem mit ehrfurchtsvoller Scheu dem heiligsten Tage des Jahres entgegenharrenden Hohepriester kein sündiger Gedanke und keine sinnliche Regung hervorwagte. Trotzdem erzählt uns die Baraitha jer. Joma II 1[1]) מעשה בבן אילם מציפורין שאירע קרי לכהן גדול ביום הכיפורים ונכנס בן אילם ושימש תחתיו בכהונה גדולה. Selbstverständlich drängt sich dem Jeruschalmi 1,4 nicht bloß die Frage auf, wozu es denn der Vorsicht bedurfte, dem Hohepriester gewisse Speisen vorzuenthalten, sondern auch wie die Relation in Aboth zu verstehen sei, ולא מן הניסים שנעשו בביהמ״ק und er antwortet, daß man sich erstens auf Wunder nicht verlassen dürfe, und daß zweitens die Mischnah bloß die erste Tempelperiode im Auge habe. Mir scheint jedoch die Frage viel näher zu liegen, wozu man denn einen ephemeren Vertreter zu bestellen noch für nötig erachtete, nachdem der Hohepriester angehalten wurde, die ganze Nacht hindurch wach zu bleiben? War denn diese Maßregel für sich nicht Gewähr genug, daß der ständige Hohepriester in der Lage sein werde, am morgenden Tage den Dienst zu versehen? Man braucht die Frage nur zu stellen, und muß sofort einsehen, daß die eine der zwei Bestimmungen die

priesters in die Parhedrin-Halle zusammen; jer. Joma 1,1 u. Meg. 1,12 wird die Frage aufgeworfen מה מייחדין ליה עמיה, und die Antwort R. Chaggais lautet דאין מייחדין ליה עמי׳ דו קטל ליה [משה] (משם). Auch in Babli heißt es Joma 3b ומתקינין לו כהן אחר ולא קתני מפרישין וכו׳.

[1]) In der Baraitha des Babli Joma 12b heißt es שאירע בו פסול בכהן גדול; die Tosifta Joma 1,4 verschweigt diskret die Ursache der Verhinderung.

andere ausschließt[1]); und man braucht nur die Zeit, da der oben genannte Joseph b. Ellem gelebt hat zu kennen, um sich zu sagen, daß man dazumal von einer Nachtwache des Hohepriesters nichts wußte. Welchen Hohepriester hatte dieser Joseph b. Ellem zu vertreten? In den talmudischen Quellen wird sein Name nicht genannt. Dafür berichtet Josephus umso ausführlicher über den seltsamen Vorfall[2]). Es war Matthias b. Theophilos, welcher in dem Jahre die Hohepriester-Würde bekleidete, da der von Herodes auf eine das Gesetz verhöhnende Weise über dem Tempelportal angebrachte römische Adler von zwei kühnen jungen Männern mit Aexten heruntergeholt wurde. Herodes lag todkrank danieder, und die ihm feindlich gesinnten Pharisäer glaubten nicht erst sein Hinscheiden abwarten zu müssen, um der unerhörten Tempelschändung ein jähes Ende zu bereiten. Herodes hatte den von ihm eingesetzten Hohepriester in Verdacht, die Zerstörung des Adlers begünstigt zu haben Das muß man wissen, um die an den König gerichtete Frage des Joseph b. Ellem, auf wessen Kosten die von ihm dargebrachten Opfer zu setzen seien, nach Gebühr würdigen zu können. Ob dieser Stellvertreter aus der Ungnade, in welche Matthias bei Herodes gefallen war, Kapital schlagen wollte, ist eine Frage, die man nicht kurzerhand zurückweisen kann. Gewiß lag ein Novum vor, aber warum sollte denn dieser Matthias nicht im Amte bleiben[3]), wenn der von Herodes

---

[1]) Auffallender Weise hat auch H. Chajes in seinem Responsum II, 14, wo er über die Unechtheit des Raschi-Kommentars zu Aboth spricht, nicht gemerkt, daß die Bestellung eines Vertreters für den die Nacht durchwachanden HP. höchst überflüssig sei.

[2]) Antiqu. XVII 6,4 ὁ Ματθίας ἱερωμένος, ἐν νυκτὶ τῇ φερούσῃ εἰς ἡμέραν, ᾗ ἡ νηστεία ἐνίστατο, ἔδοξεν ἐν ὀνείρατι ὡμιλῆσαι γυναικί καὶ διὰ τόδε οὐ δυνάμενος ἱερουργεῖν Ἰώσηπος ὁ τοῦ Ἐλλήμου συνιεράσατο αὐτῷ, συγγενὴς ὤν.

[3]) Es besteht ja keine Meinungsverschiedenheit darüber; alle stimmen darin überein ראשון חוזר לעבודתו; nur über die Stellung des ephemeren Vertreters gehen die Ansichten der Tannaiten auseinander שני כל מצות כהונה גדולה עליו דר״מ, ר׳ יוסי אומר ראשון חוזר לעבודתו, שני אינו ראוי לא לכ״ג ולא לכהן הדיוט. Im

eingesetzte erste Hohepriester Ananel nach Aristobul, dem Hasmonäer, zum zweiten Male wieder ins Amt kam. Bezeichnend für die Heuchelei und Scheinheiligkeit des schon halbtoten Herodes, ist jedenfalls die Antwort, welche die talmudischen Quellen ihm in den Mund legen. „Mußte es dir denn nicht, Ben Ellem, genügen, wenn du auch nur eine Stunde[1]) vor dem Weltenschöpfer an der Stelle des Hohenpriesters den Dienst versehen hättest.“ Soviel steht fest dieser Ben Ellem hatte einen geschärften Blick; er sah es deutlich, daß die Tage des Matthias b. Theophilos als Hohenpriester gezählt seien. Tatsächlich wurde er abgesetzt, und Herodes Wahl fiel auf dessen Schwager, Joëser b. Boëthos, den Bruder der zweiten Mariamne. Ob diese Vorfälle im letzten oder vorletzten Lebensjahre des Herodes sich ereignet haben, können wir dahin gestellt sein lassen; die an und für sich höchst unbedeutende Tatsache, daß Matthias b. Theophilos am Jom Kippur vertreten wurde, erlangt dadurch eine große Wichtigkeit. daß sie uns über mehr als einen dunklen Punkt befriedigenden Aufschluß gibt. In welch verwandtschaftlichem Verhältnis Joseph b. Ellem zu Matthias b. Theophilos gestanden, sagt uns Josephus nicht; er nennt ihn bloß seinen *συγγενής*. Wir dürften jedoch kaum fehlgehen, wenn wir annehmen, daß er hinsichtlich der Erbfolge ihm am nächsten gestanden. Die Stellvertretung des amtierenden Hohepriesters durch seinen nächsten Erben konnte gar nicht anders denn als ein Protest gegen die Absetzbarkeit der

---

Jeruschalmi und in der Tosifta heißt es אינו כשר, aber der eine wie der andere Ausdruck ist nicht buchstäblich zu nehmen. Der Babli selber sagt ja כהן גדול משום איבה, כהן הדיוט משום מעלין בקודש ואין מורידין.

[1]) Die korrekte Fassung der Antwort findet sich noch halb und halb in Jeruschalmi. אמר לו בן אילם (אילו) לא דייך [אילו] (אלא ששמשת) [לא שמשת אלא] שעה אחת לפני מי שאמר והי׳ העולם. Wenn es aber in der Tosifta heißt מעשה ביוסף בן אילם וכו׳ ששימש כ״ג שעה אחת, so ist das nur ein Beweis, daß die Korruptel eine sehr alte ist. Die Funktion des Hohenpriesters am Jom Kippur beschränkte sich doch wahrlich nicht auf eine einzige Stunde.

Hohepriester aufgefaßt werden. Wenn Büchler jedoch meint, daß zwischen der Stellvertretung und der Erbfolge ein inniger Zusammenhang bestand, so übersieht er eben, daß es zur Zeit des Herodes keine erbliche Hohepriesterwürde gab. Und wenn er aus Antiqu. XI 8,2 und XII 5,1 den Schluß zieht, daß der Bruder des Hohenpriesters dessen berufener Stellvertreter war, so trifft das nur für die alte Zeit, da die Hohepriester unabsetzbar waren, und auch nur für den Fall zu, daß der nächste Erbe, der eigene Sohn, das gesetzliche Alter noch nicht erreicht hatte. Für Ausnahme-Fälle, in welchen die Erbfolge im hohenpriesterlichen Hause eine zweifelhafte war gab es ja in der ersten Tempelperiode und sicherlich auch während der zweiten bis zu den Makkabäer-Kämpfen einen ständigen Vize-Hohepriester, sodaß wir kühn behaupten dürfen, daß ein solcher auch während des siebenjährigen Interregnums 160—53 wieder seines Amtes gewaltet hat. Das Amt des Vize-Hohenpriesters mußte geradezu als Wall für die Erblichkeit der hohenpriesterlichen Würde aufgefaßt werden. Hätte Joseph b. Ellem nicht gewußt, daß der mit den Pharisäern sympathisierende Matthias b. Theophilos bei Herodes in Ungnade gefallen war, so hätte er gewiß nicht den Mut gehabt, sich als den präsumtiven Nachfolger zu betrachten, zumal Herodes aller Wahrscheinlichkeit nach in der Eile gar nicht um die Erlaubnis zur Stellvertretung angegangen werden konnte. Herodes hatte aber in seinem Mißtrauen gegen alle Welt gerade die Bestellung Joseph b. Ellem's zum Vertreter als eine Herausforderung angesehen, und hätte schon darum allein den Matthias abgesetzt, um vor aller Welt zu dokumentieren, daß es für ihn keine erbliche Hohepriester-Würde gibt. Joseph ben Ellem galt also keineswegs als der zur Stellvertretung Berufene, und es ist demnach ausgeschlossen, daß er auf Grund der mischnischen Bestimmung schon vor Jom Kippur zum eventuellen Vertreter bestimmt wurde. Er kann aber ebensowenig als Segan die Vertretung übernommen haben, weil er dann wissen mußte, daß er als solcher bei

Lebzeiten des Matthias auf die Hohepriester-Würde keinen Anspruch erheben könne. Es steht mithin unerschütterlich fest, daß man im J. 5 v. weder von der Bestellung eines ephemeren Stellvertreters noch von einem Nachtwachen des Hohepriesters etwas gewußt hat. Matthias b. Theophilos hat in jener Jom Kippur-Nacht geschlafen; das kann nach dem Bericht des Josephus nicht in Zweifel gezogen werden. Und daß er sich über die mischnische Bestimmung hinweggesetzt, wäre eine Verdächtigung, die zurückgewiesen werden muß. Es entsteht nun die Frage, welche Vorkehrung hat das Synhedrion nach dem Unfall des Matthias b. Theophilos getroffen? Graetz (Geschichte III, 235) meint, daß es eine doppelte gewesen. „Seit jener Zeit ist der Brauch eingeführt worden, daß jedem Hohepriester ein Stellvertreter für den Versöhnungstag bestimmt wurde, der sich eine Woche vorher denselben Vorbereitungen unterwerfen mußte. Auch wurden Mittel angewendet, den Hohepriester in der Nacht dieses Tages wachzuhalten.“[1]) Ich bedaure lebhaft, meinem verewigten Lehrer nicht beipflichten zu können, weil diese doppelte Maßregel eine ehrenrührige Kränkung und persönliche Beleidigung des Hohepriesters gewesen wäre. Die Nacht durchwachen, und trotzdem dem Verdachte sexueller Regungen ausgesetzt zu sein, das ist wahrlich zu viel. Und abgesehen davon, mußte doch die Zwitterstellung, die Joseph b. Ellem einnahm, die Maßregel einer ephemeren Vertretung als gewagt erscheinen lassen. Deshalb behaupte ich mit aller Bestimmtheit: Im J. 5 v. wurde bloß die eine Bestimmung getroffen, daß der Hohepriester die Jom Kippur-Nacht durchwache.

b) Die Notwendigkeit, im voraus für den Jom Kippur einen Vertreter des Hohepriesters zu bestellen, trat erst 22 Jahre später, im J. 17—18 n. ein. Damals ereignete sich

---

[1]) Graetz vergißt dabei, daß er dem Segan schon nach dem Tode des Alkimos die Rolle des Stellvertreters zugewiesen hat.

der geradezu unerhörte Fall, daß der Hohepriester Simon b. Kamithos am heiligsten Tage des Jahres seine Funktionen unterbrochen und den Tempel verlassen hat. Es war gewiß keine bloße Höflichkeit, welche den von Valerius Gratus eingesetzten Hohepriester veranlaßt hat, den hohen Gast außerhalb des Tempels zu begrüßen. Ob es der genannte Prokurator selber oder ein Würdenträger Roms gewesen, ob es sich um die Milderung unerschwinglicher Steuern oder die Abstellung drückender Maßnahmen gehandelt hat, können wir auf sich beruhen lassen. Jedenfalls handelte es sich um eine sehr wichtige Sache; denn nicht, wie Graetz auf Grund der korrumpierten La. annimmt, am Rüsttage des Jom Kippur, sondern am Jom Kippur selbst, wie Raschi in seiner unbestechlichen Wahrheitsliebe behauptet, ist das Ereignis eingetreten. Die verschiedenen Berichte hierüber hat Graetz zuerst in der Mtschr. XXX, 54 und dann in seiner Geschichte III, 4 S. 738 aus der Tosifta Joma 4,20, den beiden Talmuden, Lev. rab., Tanchuma und Aboth d. RN zusammengestellt. Im Gegensatz zu ihm halte ich die Relation in Ab. d. RN. Kap. 35, für die ursprüngliche. Dort muß man lesen: עשרה נסים וכו' ולא אירע קרי לכ"ג וכו' חוץ [ממתתיה וכו' ומעשה בר' שמעון] בן קמחית שיצא להסיח עם הגמון אחד ונתוה צינורא מפיו ונפלה על בנדיו ונכנם אחיו ושמש בכהונה גדולה וראתה אמן בו ביום שני כהנים גדולים. Es ist unbegreiflich wie man den in allen Quellen gleichlautenden Schluß: „an demselben Tage habe die Mutter die beiden Söhne als Hohepriester fungieren gesehen“ mit der Verlegung des Ereignisses auf den 9. Tischri in Einklang bringen kann. Leider müssen wir uns sagen, auch die Korrumpierung unserer Texte durch den Uebereifer halbgelehrter Kopisten hat ihre Geschichte. Wir können die Entwicklung der falschen La. schrittweise verfolgen. Zwei Momente waren es, die als anstößig erschienen, einmal, daß der Hohepriester einem einfachen Hegemon die hohe Ehre unter Entweihung des Jom Kippur erwies, und so wurde aus dem Hegemon ein König; dann konnte man es

noch immer nicht begreifen, wie man einem sterblichen König auf Kosten des Königs aller Könige am Jom Kippur eine Huldigung darbringen konnte, und man glaubte die Worte ערב יום הכפורים einschalten zu müssen. Als man jedoch hintennach merkte, daß ein Tauchbad die infolge der sprühenden Beredtsamkeit des Königs eingetretene Verunreinigung des Hohenpriesters hätte aufheben können, fügte man die Worte עם חשיכה[1]) ein; am Ende merkte indes ein Kopist den großen Unsinn, und er ließ die vier Worte יום הכפורים עם חשיכה fort; so ist plötzlich ein מלך ערב herausgesprungen. Nach dieser Darstellung wird man begreifen, daß ich mich an die Relation in Ab. d. R. N. halte. Es war Jom Kippur, und der Hohepriester verließ den Tempel. Glücklicherweise hatte er einen Bruder, der für ihn eintreten konnte. Was wäre jedoch geschehen, wenn Simon b. Kamithos keinen Bruder gehabt hätte? Man denke sich die tötliche Verlegenheit, in welche diese Frage alle im Tempel Versammelten bringen mußte, und man wird mir beipflichten, wenn ich zu behaupten wage: Am Jom Kippur des J. 17—18 hat das Synhedrion den Entschluß gefaßt, alljährlich vor Jom Kippur einen ephemeren Vertreter des Hohepriesters im voraus zu bestellen, oder mit anderen Worten die Mischnah Joma 1,1b ist um 22 Jahre jünger als die zwei Mischnajoth 1, 4.7.

[1]) Es genügt nicht, jer. Joma 1,1 zu zitieren; man muß auch die Parallelstellen jer. Meg. 1,12 und jer. Hor. 3,5 heranziehen. An letzter Stelle heißt es שיצא לטייל עם המלך יו״כ עם חשיכה, an erster schon שיצא עם מלך und in der Pesikta des R. K. S. 174 שיצא לדבר עם מלך ערבי עיו״כ עם חשיכה. Buber meint, aus ערביים sei zuerst ערב יום entstanden und הכפורים sei erst später hinzugefügt worden; daß es möglicherweise umgekehrt gewesen, dieser Gedanke kam ihm nicht, weil auch er nicht sah, daß der Schluß אותו היום ראתה אמם וכו׳ gegen die La ערב יו״כ Verwahrung einlegt. Was uns jedoch am meisten befremden muß, ist die Unentschlossenheit von R. H. Chajes in seinen Chid. zu Joma 47a. Er kennt die Stellen in jer. Meg. und Hor. und will es nicht merken, daß die Worte עם חשיכה, welche die Frage des Maharscha beseitigen ein noch späterer Zusatz als ערב יוה״כ sind. Es klingt fast unglaublich, wenn er schließt ואין בידי להכריע.

c) Dieser ephemere Stellvertreter fand jedoch niemals Gelegenheit, eine Funktion am Jom Kippur zu versehen. Unter den zehn Hohepriestern, die auf Simon b. Kamithos folgten, kam nichts vor, was das Jom Kippur-Rituale zu ändern geeignet gewesen wäre. Im J. 62 jedoch, da der von Josephus[1]) als verwegener Sadduzäer geschilderte Anan b. Anan drei Monate hindurch das hohenpriesterliche Amt bekleidete, geschah am Jom Kippur etwas, das uns heute noch nach vielen Jahrhunderten mit tiefer Empörung erfüllt. Dieser Anan hatte die schamlose Frechheit, das Räucherwerk nicht erst im Allerheiligsten, sondern schon im Hechal auf die brennenden Kohlen zu legen und so einen durch ein ganzes Jahrtausend geheiligten traditionellen Brauch zu durchbrechen. Der eigene Vater stellte ihn hierüber zur Rede[2]) und der insolente Sohn gab ihm gegenüber seiner Freude Ausdruck, endlich Gelegenheit gefunden zu haben, seine sadduzäische Gesinnung in die Tat umzusetzen. Wann hat das Synhedrion, wann hat die gesamte Priesterschaft, wann hat die ganze Versammlung im Tempel von dieser frevelhaften Herausforderung Kenntnis erlangt? Sicherlich erst nach Jom Kippur. Wäre die schamlose Freveltat sofort bekannt geworden, so hätte man den Hohepriester unmöglich weiter seines Amtes walten, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach die traditionelle Darbringung des Räucherwerkes vornehmen lassen. Aber von wem? Bot denn der unter dem Einfluße Anans bestellte Vertreter eine größere Gewähr als der sadduzäische Hohepriester selber, dafür, daß er die Ueberlieferung gewissenhaft beobachten werde? Das waren quälende Gedanken, und wir begreifen es ganz und voll, wenn das Synhedrion ein für alle Male die Gewißheit haben wollte, daß wenigstens der zur Vertretung berufene Priester von keiner sadduzäischen Gesinnung infiziert sei, und so wurde an die Stelle des ephemeren

---

[1]) Antiqu. XX 9,1.

[2]) Joma 19b, 52b, Tosifta 1,8 und meine herm. Antinomie S. 145 f.

Vertreters der Segan als ständiger Vertreter des Hohenpriesters berufen.

Doch, so höre ich fragen; ist die Annahme, der Segan sei gegen den Sadduzäismus immunisiert gewesen, nicht eine willkürliche? Wenn er, wie Schürer und Büchler behaupten, mit dem Tempelhauptmann identisch war, dann ist meine Behauptung eine aus der Luft gegriffene. Es ist jedoch ein großer, leicht nachweisbarer Irrtum, den Segan mit dem Tempelhauptmann zu identifizieren. In seiner G. d. V. J. II,3, 264 schreibt Schürer: „Dem Hohepriester am nächsten stand dem Range nach der סָגָן oder סְגָן aramäisch סִגְנָן, über dessen amtliche Funktion freilich die rabbinischen Autoritäten sehr im unklaren sind. Man meint gewöhnlich, er sei der Stellvertreter des Hohepriesters gewesen und habe namentlich die Aufgabe gehabt, für diesen einzutreten, wenn er durch levitische Verunreinigung an der Ausübung seines Dienstes verhindert war;“ diese Meinung . . . . ist aber sicher falsch usw., denn die Mischnah sagt über diese Stellvertretung vielmehr Folgendes: „Sieben Tage vor dem Versöhnungstage bestimmt man einen andern Priester . . . dies wäre doch sehr überflüssig gewesen, wenn es einen ständigen Vicarius des Hohepriesters gegeben hätte.“ Es ist die Tosifta, welche den Segan als Stellvertreter des Hohepriesters bezeichnet, und da gilt es vor allem, wie ich das seit fast einem halben Jahrhundert behaupte, das Verhältnis der Tosifta zur Mischnah zu kennen, um das betreffende Alinea an seinem rechten Orte unterzubringen. Wohin gehört das folgende Alinea 1,4 der T. Joma? למה מפרישין כהן אחר תחתיו, שאם יארע בו פסול ישמש תחתיו, ר' חנניה (ב"א) [סגן הכהנים][1]) אומר, לכך הסגן ממונה, שאם

[1]) So ist mit der Wiener Tosifta-Handschr. und der Baraitha Joma 39a und Sota 42a zu lesen. In den alten Tosifta-Ausgaben wird der Passus anonym gebracht, die Erfurter Handschr. hat ב"ג, die Baraitha Nasir 47b חנינא בן אנטיגנוס. Ich halte an der La der Wiener Handschrift fest, nicht weil der Babli sie in zwei Traktaten hat, sondern weil die Bestimmtheit, mit welcher die Mitteilung gemacht wird, eher auf den Segan selber als auf einen Zeitgenossen R. Akiba's oder gar RJBG.s hinweist.

יאריך בו פסול ישמש תחתיו, וכ"ג חוזר לכהונה גדולה, זה ששימש תחתיו כל מצות כהונה עליו ואינו כשר לא לכ"ג וכו'. Es bedarf keines Scharfblickes, um sofort zu sehen, daß die Worte ר' חנינא וכו' לכך הסגן וכו' ישמש תחתיו den Zusatz zur M. 1,1 unterbrechen, daß sie selber ein additamentum zu M. 1,5 bilden und demnach erst nach Al. 1,8 am Platze sind. Damit ist jeder scheinbare Gegensatz zwischen Mischnah und Tosifta aus der Welt geschafft, und Schürer hat das Recht verloren, die Mischnah gegen die Tosifta ins Treffen zu führen. Die Vertretung in der Mischnah stammt aus dem J. 17—18 n. die in der Tosifta aus dem J. 63 n. Die Begründung der Maßregel hat hier einen ganz anderen Sinn als dort. In der Mischnah bedeutet פסול levitische Verunreinigung, in der Tosifta eine ungültige Funktion. R. Chaninah, der Segan berichtet, neben der Beeidigung des Hohepriesters auf das Jom Kippur-Rituale, sei seine eigene Bestellung zum Vertreter deshalb als eine Notwendigkeit erkannt worden, damit, falls durch den Hohepriester eine Amtshandlung possul werden sollte, er die Funktionen übernehme. Der Mischnah-Redakteur hatte keine Veranlassung, einer Maßregel zu gedenken, die nie zu Anwendung kam; wohl aber durfte sie die Tosifta, um M. 1,5 zu ergänzen, nicht mit Stillschweigen übergehen. Es besteht mithin kein Gegensatz zwischen Mischnah und Tosifta, und damit ist der Einwand Schürers gegenstandslos geworden. Wenn er jedoch p. 265 den Segan als den *στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ* hinstellt, so erinnere ich zunächst, daß Schürer selber 9 Seiten weiter unten also schreibt: „Ein Tempelhauptmann machte bei Nacht die Runde, um sich von der Wachsamkeit der Posten zu überzeugen. Dieser Tempelhauptmann heißt איש הר הבית. Außerdem kommt gelegentlich noch ein איש הבירה vor. Da diese Sprache der Mischnah zur Bezeichnung des äußeren Tempelplatzes, auch da wo er vom innern Vorhof unterschieden wird, kein anderes Wort hat als הר הבית, so wird unter dem איש הר הבית ein Tempelhauptmann zu verstehen sein, welcher die Aufsicht über den

äußern Vorhof, unter dem איש הבירה aber derjenige, welcher die Aufsicht über den Tempel selbst hatte". Welcher von diesen zwei Tempelhauptmännern war der Segan? Ich antworte: keiner von beiden; der איש הבירה nicht, weil er in keinem der Mischnah-Traktate, die vom Tempel und Kultus handeln, vorkommt, der איש הר הבית nicht, weil es doch undenkbar ist, daß derselbe Priester, welcher in der Nacht die Wachen visitierte und die schlafenden Wachen mit seinem Stock bearbeitete, nächst dem Hohepriester der erste gewesen sein soll. Nein, um zu wissen, wer der Segan war, muß man schon etwas tiefer zu den talmudischen Quellen hinabsteigen. Büchler hat sich das große Verdienst erworben, einen Teil dieser Quellen bloß zu legen, er hat es mit klarem und sicherem Blick erkannt, daß sowohl die Beeidigung des Hohepriesters auf das Rituale des Jom Kippur als auch die Bestellung des Segan zum Vertreter des Hohepriesters durch die Mißetat Anan b. Anans veranlaßt wurde; aber abgesehen davon, daß er sich von Schürer verleiten ließ, den Segan mit dem *στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ* zu identifizieren, macht er diesen Tempelhauptmann, den Inspizienten der Wachen zum Aufseher über den Hohepriester, damit dieser nicht auf sadduzäische Weise opfere. Angenommen, daß es wirklich weitere Differenzen hinsichtlich des Opferwesens zwischen den Parteien gegeben hätte, muß doch Büchler selbst zugeben, daß der Hohepriester höchst, höchst selten in Funktion getreten, und daß er dies nur angesichts der versammelten Priesterschaft getan. War eine solche Öffentlichkeit nicht die beste Überwachung? Nein, der Segan war kein Wächter und kein Inspizient der Wachen, sondern der Mann, dessen traditionelle Gesinnung über jeden Zweifel hocherhaben, eine Gewähr dafür bot, daß man niemals mehr in Verlegenheit kommen werde, falls eine als illegal erkannte Priester-Funktion wiederholt werden müßte. Schon seine Anwesenheit im Heiligtum galt als Bürgschaft dafür, daß es keinen zweiten Anan ben Anan mehr geben werde. Sehen wir nun, worauf diese Bürgschaft beruht.

2. Die Provenienz der Segan-Würde.

„Über die wirkliche Stellung des Segan läßt sich, wie mir scheint, sehr leicht und sicher ins Klare kommen", wenn man nicht mit Schürer die Septuaginta nach ihrer Übersetzung des in unserer Bibel öfter vorkommenden Wortes סגנים befragt, und auch nicht mit ihm bei Josephus und dem NT. sich Rats erholt, sondern zu den talmudischen Quellen hinabsteigt und aus ihnen nicht nur religiöse, sondern auch historische Wahrheiten schöpfen lernt. Schürer behauptet mit einer geradezu verblüffenden Apodiktizität: „die sämtlichen Stellen der Mischnah, an welchen der Segan erwähnt wird, geben über seine amtliche Stellung überhaupt keinen Aufschluß. Sie zeigen nur, daß er im Rang der nächste nach dem Hohepriester war." Als Halachist erlaube ich mir dem zu widersprechen. Die Halachah will nicht bloß überliefert, sondern auch begründet werden, weil sie ohne Begründung in der Luft schwebt und sich leicht verflüchtigt. Diese Forderung muß erfüllt werden, auch wenn es eine historische Tatsache ist, welche die Form einer Halachah annimmt; und so will und muß die Frage, warum der Segan im Rang nach dem Hohepriester der nächste war, eine befriedigende Antwort finden. Das ist Talmud, wird man mir sagen. Gewiß; מאי תלמודא heißt eben, womit willst du das belegen und begründen. Wir wollen wissen, warum der Segan es war, der immer und immer wieder neben dem Hohepriester zu stehen kam. So sehen wir ihn in der Mischnah Joma 3,9 und 4,1 beim Betreten der Asarah und dem Legen der Lose zur Rechten des Hohepriesters. Ebenda 7,1 und Sotah 7,8 überreicht er die aus den Händen des Tempel-Vorstehers empfangene Thorah-Rolle dem Hohepriester; Tham. 7,2 ist er es, der dem am Altare fungierenden Hohepriester assistiert und Tosifta Sanh. 4,1 begleitet er sogar den die Trauernden tröstenden Hohepriester[1]). Wenn sich seine

[1]) Wenn der Mischnah-Redakteur ihn hier nicht Segan, sondern Memunneh nennt, so ist der Grund darin zu suchen, daß es sich hier um eine Funktion

ganze Amtstätigkeit darin erschöpft, daß er dem Hohepriester assistiert, daß er sein Adlatus ist, dann erscheint sie trotz ihrer Vornehmheit als eine äußerst dürftige. Aber warum ist gerade er, der Segan, und kein Anderer der Adlatus des Hohepriesters? In Wirklichkeit ist er nicht der einzige; der Hohepriester hatte noch einen zweiten Assistenten, den ראש בית אב, den Vorsteher der Wochen-Dienstabteilung, dem wir Joma 3,9; 4,1 und Tosifta Sanh. 4,1 zur Linken des Hohepriesters begegnen. Diese Anwesenheit des ראש בת אב erklärt uns indes keineswegs die Assistenz des Segan; im Gegenteil, jetzt müssen wir erst recht fragen, warum war gerade der Segan und nicht der ראש המעמד, der Vorstand des Wochen-Dienstbeistandes? Mich hat diese Frage so lebhaft beschäftigt, daß ich mich des Gedankens nicht erwehren konnte, hinter den Segan müsse sich der ראש המעמד versteckt haben. Lange, sehr lange suchte ich diesen vergeblich; aber ich ließ mich in meiner Beharrlichkeit nicht wankend machen, und schließlich fand ich hinter dem Segan nicht einen, sondern 23 Vorstände der Wochen-Dienstbeistände. Mit anderen Worten ich erlangte die Überzeugung, daß der Segan nichts Anderes war, als der Präsident der sämtlichen in Jerusalem wohnenden ראשי המעמד, die nicht allein die ganze Priesterschaft, sondern ganz Israel im Tempel vertraten. Der Hohepriester war zuletzt von Roms Gnaden, der Segan war aus freier Wahl der Vertreter des ganzen Volkes. Diese Wahl stellte ihn dicht neben den Hohepriester; durch diese Wahl stand er ihm dem Range nach am nächsten. Um diese meine Behauptung begründen zu können, ist es unerläßlich, auf das Wesen der Mischmaroth und Maamadoth näher einzugehen.

Schon zur Zeit des ersten Tempels war die Zahl der Ahroniden und Leviten eine viel zu große, als daß sie alle in der Hauptstadt hätten wohnen können. Sie waren über das ganze

außerhalb des Tempels handelt. Siehe über diese Differenz zwischen Mischnah und Tosifta weiter unten.

Land zerstreut, und wenn die Einen nicht auf Kosten der Anderen bevorzugt werden sollten, mußte das Land frühzeitig in Bezirke eingeteilt und ganz besonders die Heranziehung der Priester zum Opferdienst in eine feste Ordnung gebracht werden. Wir können es dahingestellt sein lassen, wann und von wem die I Ch. 24,4 ff. erwähnten 24 Dienstabteilungen, Mischmaroth eingeführt wurden; uns genügt die Tatsache, daß sie vom Chronisten als eine Davidische Institution bezeichnet werden. Jede aus mehreren Familien bestehende Wochen-Dienstabteilung mußte demnach zwei Mal im Jahre nach der Hauptstadt hinaufziehen, um sieben Tage hindurch den Opferdienst zu versehen. Zum Mischmar gehörten Ahroniden und Leviten. Anders verhielt es sich mit den Maamadoth, den Opfer-Beiständen, deren wir beim Chronisten keine Erwähung finden; diese waren aus allen drei Volksklassen zusammengesetzt. Da die täglichen Opfer genau so wie die Festopfer im Namen des ganzen Volkes dargebracht wurden, verstand es sich von selbst, daß tagtäglich Volksvertreter anwesend seien, um der Opferung zu assistieren. Von diesen Opfer-Beiständen heißt es in der Mischnah Thaanith 4,1 על כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלים של כהנים של לוים ושל ישראלים. Diese Worte faßt Raschi auf Grund der den Namen מ"ט מדות tragenden Baraitha[1]) dahin auf, daß die Mitglieder des Maamad in Jerusalem ihren Wohnsitz hatten. Von den 24 Dienstabteilungen sagt die Mischnah, daß die ersten Propheten sie angeordnet und eingeführt, von den 24 Opfer-Beiständen die Tosifta Thaanith Kap. 3, daß die Propheten in Jerusalem sie bestimmt und beschlossen haben[2]). Die Baraithoth der beiden

---

[1]) In dem von Dr. Grünhut edierten ספר הליקוטים heißt es II, 11b unter Nr. 11 התקינו נביאים הראשונים עשרים וארבעה משמרות ולבד אלה הדרים בירו' היו מעמדות בכל עיר שישראל נחלקו לכ"ד מעמדות כנגד כ"ד משמרות. Die Stelle ist zwar lückenhaft, aber man ersieht doch aus ihr, daß ein Teil des Maamad in Jerusalem seinen Wohnsitz hatte.

[2]) Der Unterschied zwischen dem התקינו der Mischnah und dem קבעו der Tosifta darf nicht übersehen werden.

Talmude[1]) lassen das Institut der Dienstabteilungen allmählich sich entwickeln, und es ist in hohem Grade erfreulich zu sehen, daß die Späteren zu der Überzeugung gelangten, es habe nicht Alles gleich von Anfang an auf der Höhe tadelloser Vollendung gestanden. Bei dem innigen Zusammenhang, in welchem die priesterlichen Dienstabteilungen mit den Opferbeiständen zur Zeit des zweiten Tempels standen, darf es uns auch nicht überraschen, daß man auch das Institut der Maamadoth als ein vorexilisches betrachtete. Ich bin gewiß weit entfernt davon, dieser Auffassung beizupflichten, halte es jedoch keineswegs für ausgeschlossen, daß die Ansätze zu den Opfer-Beiständen bereits in der ersten Tempelperiode vorhanden waren[2]). Mag auch die Schekelsteuer

---

[1]) Thaanith 27a und jer. Thaan. 4,2. Daß sie die Entwickelung unter Mose beginnen und unter David enden lassen, tut nichts zur Sache.

[2]) Daß die נביאים שבירושלים, von welcher die Tosifta spricht, Chaggai Secharja und Maleachi gewesen sind, wie Hamburger in s. Real-Encyklopädie II, 877 behauptet, ist noch lange nicht ausgemacht, ja nach Sotah 48b, geradezu falsch. Man kann darüber streiten, ob unter נביאים הראשונים alle Propheten des I. Tempels oder nur die allerersten desselben zu verstehen sind. Aber wenn auch nach der einen Ansicht unter den נביאים הראשונים alle Propheten mit Ausschluß der drei genannten verstanden werden, so kann man doch nicht behaupten, daß נביאים שבירושלים nur die drei nachexilischen allein bedeutet. Es ist geradezu gewalttätig, die Tosifta sagen zu lassen, das Institut der Maamadoth sei ein nachexilisches; und kindisch muß es genannt werden, wenn sich Hamburger an dem großen Talmudgelehrten Moses Bloch reibt, ihm wie Maimuni den Vorwurf macht, daß er מעמד und משמר verwechsle und dabei die Lsa על כל משמר ומשמר ins Treffen führt. Der Jeruschalmi liest ja ועל כל משמר ומשמר; deshalb wird es doch Niemandem beikommen, die Einführung der משמרות ומעמדות als eine gleichzeitige zu betrachten. Maimuni in seinen Mischnah-Kommentar verwechselt durchaus nicht מעמד mit משמר, sondern sagt bloß, daß der Begriff des מעמד den des משמר in sich einschließe, und Bloch hat es gar nicht nötig, den RMBM., wie Hamburger sich ausdrückt, zurecht zu legen. Wohl aber hielt er es für nötig, nicht allein den Talmud-Jüngern, sondern auch den Talmud-Encyklopädisten zu sagen, daß נביאים ראשונים alle Propheten des ersten Tempels bedeuten könne. Hamburger hatte also kein Recht zu schreiben: „Das Institut der Opferbeistände wird als ein Werk der Propheten in Jerusalem, der des 2. Tempels

noch nicht auf die Beschaffung der täglichen Opfer verwendet worden sein, mögen die Könige die Kosten bestritten haben; wenn nur die Opfer für das Steuer zahlende Volk dargebracht wurden, so mußte die Tendenz dies hinfällig zu machen, recht bald in die Erscheinung getreten sein. Dem sei jedoch wie ihm wolle, uns genügt die Tatsache, daß der Maamad zur Zeit seiner vollständigen Ausgestaltung aus zwei Teilen bestand, aus einem in der Hauptstadt residierenden und einem in seinem Bezirke wohnenden. Der Unterschied zwischen beiden ist zur Genüge bekannt; dieser hatte in der Woche, da seine Dienstabteilung nach Jerusalem zog, mit Fasten verbundene Gottesdienste abzuhalten, jener den Dienstverrichtungen des Mischmar zu assistieren. Doch ein weiterer Unterschied ist, soweit ich sehe, bisher nicht hervorgehoben worden, nämlich der, daß jede Dienstabteilung bloß einen, jeder Opferbeistand hingegen zwei Präsidenten hatte. Von dem einen in Jerusalem wohnenden ist Thamid 5,6, von dem andern im Vororte des Mischmar wohnenden Bikkurim 3,1 die Rede. Daß er hier den Namen ממונה führt, beweist nur die große Allgemeinheit des mit diesem Worte verbundenen Begriffes. Da nun das Maamad-Institut den Zweck hatte, die gesetzlichen Opfer als im Namen des ganzen Volkes dargebrachte zu dokumentieren, sollte man meinen, daß alle 24 Präsidenten der Beistände tagtäglich am Opfer-Altar zu erscheinen hätten. Dem war jedoch nicht so; denn Thamid 5,6 wird nur von dem ראש המעמד gesprochen. Während also jeden Tag ein anderer Vorstand der diensttuenden Tages-

(Chaggai, Secharjah und Maleachi) ausdrücklich angegeben." Wie kleinlich es ist, wenn Bloch Tosifta Kap. 3 zitiert, die 3 in eine 4 zu korrigieren, muß jeder sehen, der da weiß, daß die editio Zuckermandel gerade hier eine Lücke aufweist. Auch ich habe deshalb hier das Zitat den alten Ausgaben entlehnt und darum kein Alinea angegeben. Moses Bloch war kein moderner Talmudkritiker, der die Tekanoth entwickelungsgeschichtlich behandeln wollte, aber er war ein universeller Talmudforscher, der mit seinen Institutionen des Judentums ganz andere Ziele verfolgte. als den RMBM zurecht zu legen.

Abteilung[1]) mit in Aktion trat, war der Vorstand des Opferbeistandes die ganze Woche hindurch den Opferhandlungen zu assistieren genötigt. Seine Assistenz war selbstverständlich eine passive; nur in einem einzigen Falle griff er insofern handelnd ein, als er die vom Schaden des Aussatzes Geheilten dem fungierenden Priester vorführte, damit dieser sie mit dem Blut des Schuldopfers besprenge[2]). Diese Vorführung war gewiß keine priesterliche Funktion, und doch glaubte man die bloß scheinbar aktive Assistenz mit Num. 5,18 begründen zu müssen[3]).

Die Mitglieder des Maamad waren demnach im Gegensatz zu den Männern des Mischmar zu einer scheinbaren Untätigkeit verurteilt, und trotzdem trugen sie zur Zentralisation des Landes viel mehr bei, als die im Namen und in Vertretung des ganzen Volkes fungierenden Priester. Durch sie konnte niemals eine Kluft zwischen der Hauptstadt und der Provinz entstehen. Sie flößten jedem, der aus dem entlegensten Bezirk des Landes nach Jerusalem in den Tempel kam, ein behagliches Gefühl wohltuender Sicherheit ein. Sie waren für das Gros der Landleute in erhöhtem Maße, was heutzutage in den Hauptstädten die Konsulate für die Ausländer sind; der kleinste Flecken, das entlegenste Dorf hatte da seinen Vertreter. Jerusalem gehörte tatsächlich dem ganzen Volke, denn jeder mußte sich daselbst heimisch

---

[1]) Wenn des ראש המשמר nirgends Erwähnung geschieht, so ist das damit zu erklären, daß einer von den Vorständen der Tages-Abteilung zugleich der Präsident der ganzen Wochenabteilung war. Er hatte die Verteilung der Diensthandlungen auf die Familien des Mischmar zu besorgen, mußte aber selbstverständlich mit seinem eigenen בית אב zusammen die Opferhandlungen vornehmen.

[2]) Tham. l. c. Pes. 82a und Maimuni hil. Themid. 6,5.

[3]) Sifré Num. Sek. 9 והעמידה לפני ה׳ בשער נקנור מכאן אמרו ראש המעמד הי׳ מעמיד את הטמאים בשער ניקנור. Die Lsa שערי ניקנור ist falsch; sie entstand durch die Zusammenstellung von שערי מזרח mit שער ניקנור; vgl. Tosifta Sotah 1,4; dort heißt es מעלין אותה לשערי מזרח ולשער ניקנור ששם משקין את הסוטות ומטהרין את היולדות ומטהרין את המצורעין.

fühlen, wie in der eigenen Vaterstadt. Alle, die zu dem Wallfahrtsfeste im Tempel erschienen, konnten und mußten sich davon überzeugen, daß die ständige Anwesenheit der Opfer-Beistände eine Bevorzugung der hauptstädtischen Priesterschaft vor jener der Provinz am wirksamsten verhindere. Umso auffallender müssen wir es finden, das bei den Funktionen des Hohenpriesters wohl das Haupt der diensttuenden Tagesabteilung, der ראש בית אב, nicht aber auch der zur eigentlichen Assistenz berufene ראש המעמד auf dem Plan erschien. Wir wissen aus Sukkah 5,7, daß an den drei Wallfahrtsfesten alle 24 Dienstabteilungen im Tempel erschienen. Sicherlich waren die meisten, wenn nicht alle, schon am Jom Kippur in Jerusalem. Und da sahen sie bloß den Präsidenten der Tagesabteilung zur Linken, den Segan zur Rechten des Hohenpriesters. Wo blieb der ראש המעמד? Mußte nicht jeder Fremde nach diesem Mann als seinem eigentlichen Vertreter fragen? Durfte der nur den כהנים הדיוטים und nicht auch dem כהן הגדול assistieren? Nun gleichviel, ob schon am Jom Kippur alle Dienstabteilungen in Jerusalem eingetroffen waren, oder nicht, die 24 ראשי המעמד, die in der Hauptstadt wohnten, waren im Tempel bei der Abodah, und gerade, weil sie alle erschienen, konnte und durfte man nicht den einen auf Kosten der anderen 23 begünstigend auszeichnen. So ergab sich von selbst die Notwendigkeit, daß die assistierenden Vertreter des Volkes aus ihrer eigenen Mitte den würdigsten wählten, damit er neben dem Hohenpriester seines Amtes walte. Es kann gar kein Zweifel darüber obwalten, daß gleich bei der Einführung der Maamadoth wie der ראש בית אב zur Linken so der ראש המעמד zur Rechten des Hohenpriesters gestanden hat; als aber die 24 Vorsteher der Beistände allmählich eine geschlossene Einheit bildeten und sich einen Präsidenten gaben, war es doch mehr als natürlich, daß er und kein anderer neben dem Hohenpriester stehe. Dieser Präsident der ראשי המעמד war eben der Segan. Ja, die Segan-Würde

hat sich keimartig aus dem Institut der Opferbeistände herausentwickelt. Um die Interessen der ländlichen Priesterschaft als Ganzes, um das Interesse jedes Priesters im Einzelnen zu wahren, mußten sich die Beistände gleichsam als besonderer Stand zusammenschließen, damit sie der hauptstädtischen Priesterschaft als Einheit entgegentreten. Wenn die einzelnen בתי אבות je einen Vorsitzenden, wenn sie alle zusammen den ראש המשמר zum Präsidenten hatten, warum sollten sich da nicht auch die ראשי המעמד zusammenschließen und sich einen Obmann wählen? Das taten sie denn auch und nannten ihren Präsidenten Segan. Und warum sie ihm gerade diesen Namen gaben? Solche Fragen sind leicht zu stellen, aber es ist schwer und gewagt, sie zu beantworten. Und doch erscheint es mir wenigstens als bloße Möglichkeit, daß sie der hauptstädtischen Priesterschaft mit diesem Namen ein Paroli bieten wollten, indem sie ihr durch einen vornehmen Würdenträger geschlossen entgegentraten und sie, die ähnlich wie die hohenpriesterlichen Familien sich aristokratisch geberdeten, daran erinnerten, daß auch die ländliche Priesterschaft gleich ihnen von hohem Adel sei. Die Frage, ob der Segan ein ממונה gewesen, ist darum entschieden zu bejahen[1]). Freilich

[1]) Scheinbar widerspricht dem der Babli Sotah 42a. An die Baraitha ת״ר ונגע הכהן ודבר אל העם יכול כל כהן שירצה ת״ל ודברו השוטרים מה שוטרים בממונה אף כהן בממונה knüpft er die Frage ואימא ב״ג דשוטר דומיא, der Feldpriester müsse gleich dem Schoter einen Vorgesetzten haben; dann kann es ja auch der HP. sein, dem der König vorgesetzt ist? nein, lautet die Antwort, dem amtierenden HP. ist auch der König nicht vorgesetzt. Dann konnte es doch der Segan sein. Nein, lautet die Antwort סגן לאו ממונה הוא דתניא למה הסגן ממונה שאם אירע וכו׳. Ich sage, scheinbar widerspricht diese Talmudstelle der Behauptung, daß der Segan ein ממונה gewesen, denn die Antwort סגן לאו ממונה kann in diesem Zusammenhang nicht mit Raschi dahin aufgefaßt werden, daß er vor der Hand keine Würde bekleide, sondern daß er wie der HP. keinen Vorgesetzten habe סגן לאו בממונה. Die Annahme, daß Synh. 19a Rab Papa den Segan einen Memune nennt, ist gleichfalls eine irrtümliche. Die Worte סגן היינו ממונה besagen nichts anderes, als daß unter dem ממונה der Mischnah der Segan der Tosifta zu verstehen, keineswegs daß סגן durchgehends mit ממונה identisch sei. Auf den Irrtum Raschis

war er nie ein ממונה wie die in der Mischnah und Tosifta Schekalim angeführten, denn diese wurden von einer obersten Behörde, entweder einem Synhedrion oder vom Gerichtshof der Priester ernannt, während der Segan von seinen Kollegen, den ראשי המעמד, frei gewählt wurde. Weit wichtiger jedoch ist die Tatsache, daß die Männer des Maamad von der Landmannschaft, die sie zu vertreten hatten, gewählt werden mußten. Dadurch hatte der Kreis, aus welchem der Segan hervorging, wenn auch nicht einen streng pharisäischen Charakter, so doch zum mindesten einen starken pharisäischen Einschlag. Das Volk in seiner Gesamtheit hatte geradezu eine Abneigung gegen die sadduzäische Aristokratie und noch mehr gegen die aristokratische Priesterschaft der Hauptstadt. Die Ahroniden, welche als die Vertreter der ländlichen Bezirke in der Hauptstadt des Landes wohnten, durften also vom Hause aus keine Partisane der sadduzäischen Hohenpriester sein. Je mehr der Pharisäismus im großen Synhedrion erstarkte, und je unerträglicher die Zustände seit der herodianischen Regierung durch die Absetzbarkeit der Hohenpriester wurden, umso größer und höher mußte die Bedeutung des Segan werden. Nach dem letzten Segan zu schließen, der zum mindesten fünf Hohepriester an sich vorüberziehen sah, kann die Zahl der Seganim, während die 28 absetzbaren Hohenpriester an der Spitze des Volkes standen, keine große gewesen sein. Der letzte Segan war nämlich Chaninah, dessen Vertrautheit[1]) mit dem ganzen Opfer-Kultus und der traditionellen Lehre in Verbindung mit seiner Überzeugungstreue

---

Joma 15b und 28a, haben schon Tossaphoth hingewiesen. Bei dieser Gelegenheit kann ich nicht umhin aufmerksam zu machen, daß die von ihnen angeführte Jeruschalmistelle Joma 3,8 korrigiert werden müsse. Dort wird gesagt חמשה דברים חי׳ הסגן משמש; als letzter Punkt gilt לא הי׳ כ״ג מתמנה להיות כ״ג עד שהוא נעשה סגן. Das ist aber doch keine dem Segan abliegende Funktion; es muß heißen עד שהלכישו הסגן.

[1]) Vgl. M. Pes. 1,6. Eduj. 2,1—3. Schek. 4,4. Men. 10,1. Neg. 1,4, Parah. 3,1, Tosifta Terum. 9,10, Seb. 9,5; Neg. 1,6.

und seiner antirevolutionären Gesinnung[1]) wesentlich dazu beigetragen haben muß, die längst gehegte Absicht des Synhedrions, die ephemare Stellvertretung des Hohenpriesters nach der Missetat Anan b. Anans in die Tat umzusetzen. Durch die Ernennung R. Chaninah's zum ständigen Vertreter des Hohenpriesters hatte die Segan-Würde dem Präsidenten der ganzen Maamad-Institution ein solches Ansehen verliehen, daß später unter Segan schlechthin kein anderer als R. Chaninah verstanden wurde[2]). Er hat niemals als Hoherpriester amtiert, aber während der wenigen Jahre, da er am Jom Kippur zur Rechten des Hohenpriesters im Tempel gestanden, war er tatsächlich nicht bloß der Vorstand der Maamadoth, sondern auch der Beistand seines ganzen Volkes.

Ich glaube, nunmehr gezeigt zu haben, wer der Segan gewesen und kann am Ende meiner Ausführungen die Frage, worauf es beruhte, daß er dem Range nach der Nächste nach dem Hohenpriester war, kurz beantworten: Darauf, daß er der eigentliche Vertreter der ganzen Priesterschaft des Landes war.

---

[1]) Diese kommt am deutlichsten in seinem Wahlspruch Aboth 3,2 zum Ausdruck.

[2]) Vgl. Maimuni in der Einleitung zu seinem Mischnah-Kommentar. Simon ben Ha-segan wird genannt M. Schek. 8,5. Ket. 2,8. Men. 11,9. Tosifta Joma 3,3. R. H. 4,3.

Wesen und Bedeutung des Dagesch, insbesondere des Dagesch euphonicum.

Von Jos. Cohn.

In der Besprechung der Idelsohn'schen Schrift: Phonographische Gesänge und Aussprachsproben des Hebräischen, der jemenit., persischen und syrischen Juden (Monatsschr. Jahrg. 62, S. 285) äußert der Herr Referent seine Verwunderung über die Mitteilung des Verfassers, daß bei den persischen Juden das Dagesch forte nicht betont wird. Allein so auffallend und rätselhaft ist die Tatsache nicht. Nach eingehender und vieljähriger Beschäftigung mit diesem Gegenstand ist es mir zur Gewißheit geworden, daß dageschierte Silben — mit Ausnahme der wenigen Formen, wo sie den Wortton haben — in der Regel gar nicht oder nur sehr schwach betont werden und daß sich infolge der Tonlosigkeit auch die Verdoppelung des mit Dagesch forte versehenen Konsonanten unmittelbar vor der Tonsilbe gar nicht und erst bei größerer Entfernung von ihr etwas zu Gehör kommt. Betont wird das Dagesch forte erstens in den Pronominalsuffixen ־ֶנָּה ־ֶנּוּ ־ֶךָּ ־ֶנִּי und zweitens in Verbalformen wie סַבּוּ כָּרַתִּי נָתַתִּי. Zu diesen ist noch zu zählen אַתָּה, dessen Dagesch ebenfalls kompensativ ist und das den Ton auf der ersten Silbe hat bei זקף קטן und in den drei poetischen Büchern אמ״ת bei אתנח in Sätzen, wo außerdem noch sich der stärkere Trennungsakzent עולה ויורד vorfindet. Dagegen deutet das Dagesch in יָסֹבּוּ תְּקוֹנֵנָּה יָסֵבּוּ nur den fehlenden dritten Wurzelbuchstaben an, hat aber weder die Verdoppelung des dageschierten Konsonanten, noch die Schärfung des vorhergehenden Vokals zur Folge, da חולם und צירה als eigentliche Diphthonge niemals kurz gelesen werden dürfen. Auch nicht nach der spanisch-portugiesischen

Aussprache des Hebräischen; es ist z. B. nicht jaṣóbbu, sondern jaṣóbu zu lesen. Man kann also auch von solchen Wörtern sagen: nicht das Dagesch forte wird betont, sondern die vorhergehende Silbe. Ebendasselbe würde auch für die pausalen Formen אַתָּה und וְכָרַתָּ 5. M. 20,20 gelten, wenn ָ als gedehntes ā gelesen wird. Für uns, die wir im Sinne der Begründer unseres Punktationssystems ָ wie o lesen, unterscheidet sich dieser Laut nicht von קמץ חטוף in geschlossener Silbe; wir betonen also hier das Dagesch forte. Ueber אָנָּא לַמָּה שָּׁמָּה יָמָּה (aus אַהָּה und נָא zusammengesetzt), wo das Dagesch nicht kompensativ ist, also zur Verdoppelung von מ und נ kein Grund vorliegt, sowie über הֵנָּה הֵמָּה אֵלֶּה u. a. auffallende Dageschsetzungen in betonter Silbe wird noch weiterhin zu reden sein.

Abgesehen von diesen Formen ist es unstatthaft, das Dagesch forte stark zu betonen oder die Verdoppelung des dageschierten Konsonanten so nachdrücklich hörbar zu machen wie in einer Tonsilbe. Am wenigsten unmittelbar vor der Tonsilbe, wie אֹתִי עַמִּי רָנִּי. Würde man hier die Verdoppelung scharf zu Gehör bringen, so erhielten wir zwei Silben von gleicher Tonstärke, einen Spondeus (- -); es soll aber wie ein Jambus (⏑ -) rŏní, ămí, ĭtí gelesen werden. Ebenso lautet הַמֶּלֶךְ hămmélech, und חֲנֻכָּה richtig chănŭkó, wenn man auch bei der Transkription hammélech chanuckó schreiben mag. Demnach ist der Zweifel der Grammatiker, ob man in עִבְרִיָּה הַלְוִיִּם jj oder î lesen soll, gegenstandslos; es ist hā-l'wijím, iwrijó zu lesen Das Dagesch zeigt den konsonantischen Charakter des י an.

Daß das Dagesch den vorhergehenden Vokal nicht schärft, sondern nur verkürzt, sehen wir am deutlichsten bei der engen Verbindung von zwei Wörtern, von denen das erste den Ton auf der vorletzten Silbe hat und das zweite ein einsilbiges Wort ist oder den Ton auf der ersten Silbe hat, z. B. וְזָבַחְתָּ פֶּסַח 5 M 16,2, הָיְתָה זֹאת Ps. 118,23, לֹא־תַעֲשֶׂה־לְךָ 2 M 20,4. Es soll eben hier ָ, wie stets vor Dagesch, als

kurzes offenes o und ־ֶה nicht ae, sondern ĕ gelesen werden. In den Handschriften mit superlinearer Punktation steht in diesem Falle deshalb über קמץ und פתח ein horizontaler Strich, wie immer auf den Vokalen vor Dagesch forte.

Bei größerer Entfernung der dageschierten Silbe vom Hauptton ist oft deren Betonung unvermeidlich, wie z. B. in מְשֻׁלָּבוֹת 2 M 26,17. Aber wo möglich, wird sie vermieden. So erhält der Anlaut in den poetischen Büchern z. B. נְגַתְּקָה Ps. 2,3 und מְסֻבָּלִים Ps. 144,13 den Nebenton des Wortes und aus demselben Grunde entfällt regelmäßig im Partizip Piel und Pual das zum Artikel gehörige Dagesch: הַמְקַדֵּשׁ הַמְקֻדָּשׁ, wo also wegen des starken Nebentones das geschärfte a in ein gedehntes verwandelt wird.

Klar bewiesen ist die Richtigkeit meiner Auffassung durch die doppelte Art und Weise, wie die Fragepartikel הֲ mit den mit Schwa mobile beginnenden Wörtern zusammengesetzt wird. Wo sie wegen der Nähe der Tonsilbe unbetont ist oder wegen des Akzents schnell zu lesen ist, lautet sie הַ mit folgendem Dagesch, nämlich: הַלְּבֶן מֵאָה־שָׁנָה 1 M 17,17, הַכְּתֹנֶת בִּנְךָ das. 37,32, הַשְּׁמֵנָה הִיא 4 M 13,20, הַמְּשֹׁל בָּכֶם Ri. 9,2, הַכְּמוֹת נָבָל 2 Sam. 3,33 הַכְּמַכַּת מַכֵּהוּ Jes. 27,7, הַדְּרָכַי Jech. 18,29, הַבְּרָב־כֹּחַ Job. 23,6, הַצֳּרִי Jir. 8,22 und הַרְאִיתֶם 1 Sam. 10,24. 17,25. 2 Kön. 6,32. Zu diesen gehört noch הַמְעַט (7 mal vorkommend), הַלְאֵל Job. 22,13 und הַבְעַד Job. 22,13, wo Dagesch wegen des א und ע ausgefallen ist, wie in מַסְעֵי יִשְׂאוּ. Wo jedoch die Fragepartikel den Nebenton erhalten muß, wird deren Schwa compositum gedehnt und in der Regel mit מתג versehen, nämlich: הַמְכַסֶּה 1 M. 18,17, הַבְרָכָה das. 27,38 (in diesen wird von einigen Punktatoren das Schwa mobile noch durch Schwa compositum deutlicher gekennzeichnet: מֶ und בֶ) הַיְדַעְתֶּם das. 29,5, הַכְזוֹנָה das. 34,31, הַלְהָרְגֵנִי 2 M 2,14, הַמְצָאתַנִי 1 Kön. 21,20, הַמְעָרַת Jir. 7,11, הַשְׁכַחְתֶּם das. 44,9, הַלְעוֹלָמִים Ps. 77,8, הַיְסֻפַּר Ps. 88,12; Job. 37,20, הַתְקַשֵּׁר Job. 38,31, הַתְשַׁלַּח das. v. 35, הַתְשַׂחֵק

40,29 הֲתִמַּלָּא v. 31, הֲלְהוֹכִיחַ 6,26 und zweimal הֲמִמְּעַט 4 M 16,13. Jech. 16,20 Hierher gehört auch הֲבְמַחֲנִים 4 M 13,19, wo ב wegen des folgenden Lippenlauts ein Dagesch lene erhalten hat, s. Dikduke S. 30 und Efodi S. 173[1]); denn der Nebenton ruht auf הַ, nicht auf מַ.

Beide Methoden haben das gemeinsam, daß sie das Schwa mobile des Anlauts unversehrt erhalten und deutlich zu Gehör bringen. Der Unterschied besteht darin, daß das Metheg der Fragepartikel den Nebenton gibt und eine schärfere Trennung der beiden Bestandteile des Wortes bewirkt, während das Dagesch sie miteinander verbindet und die Tonlosigkeit des ה interrogativum angibt. Eine schwache Betonung desselben wäre nur da zulässig, wo mehrere Silben dem Wortton vorangehen. Die von Ewald (Lehrb. d. h. Spr. § 28) für dieses Dagesch eingeführte Bezeichnung Dagesch dirimens ist ganz unzutreffend, denn es trennt hier ebensowenig wie beim Artikel in הַדְּבָרִים.

Man darf nicht glauben, daß die Maßoreten nach Belieben bald die eine, bald die andere Methode anwandten; sie haben die Punktation und auch die Dagesch- und Methegsetzung genau der Akzentuation angepaßt. Deren genaue Beachtung ist zum Verständnis des Textes und zur Erklärung von scheinbaren Widersprüchen und Abweichungen in der Punktation unerläßlich. Denn die Akzentuation ist das getreue Spiegelbild der lebendigen mündlichen Rede. Sie will Ersatz bieten für alle die Hilfsmittel, die dem Redenden zu Gebote stehen und deren er sich bedient, um seinen Worten Nachdruck zu verleihen und dem Hörer das Verständnis zu erleichtern, für das Mienenspiel, den Gesichtsausdruck und die Handbewegungen, mit denen er seine Rede begleitet und die das, was sein Herz bewegt, offenbaren. Siehe Kusari II, 72. Die Akzente bezwecken und sichern das sinngemäße Lesen, sie verbinden das Zusammengehörige, trennen, was nicht eng

[1]) Nach dieser Regel ist 1 M. 32,11 כִּי בְמַקְלִי zu lesen.

zusammengehört, ersetzen also die im Hebräischen fehlende Interpunktion. Sie erleichtern ferner das Lesen. In jeder Sprache müssen betonte und unbetonte Silben miteinander abwechseln. Kommen zwei oder mehrere betonte Silben zusammen, so bereiten sie dem Vortragenden Schwierigkeiten, wenn er sie, wie es erforderlich ist, gleichmäßig betonen will; er wird, um sich zu helfen, zwischen ihnen einen Atemzug machen oder eine kleine Pause eintreten lassen oder aber eine Umstellung der Satzteile vornehmen. Aus diesem Grunde erhält z. B. die Endsilbe eines Wortes ein מרכא (= מאריך einen Verlängerungston) statt מהפך, wenn eine mit פשטא versehene Tonsilbe folgt, wie עוֹלַת חֹדֶשׁ בְּחָדְשׁוֹ und bei drei aufeinander folgenden Tonsilben die mittlere מרכא כפולה statt תביר wie bei וַיָּבֵא לָוֹ יָיִן 1 M 27,25, um die eine betonte Silbe scharf von der andern zu scheiden. Aus demselben Grunde erhält, wenn einer betonten Silbe mehrere unbetonte Silben vorhergehen, eine von diesen einen Nebenton, der bald schwächer, bald stärker ist, je nachdem die Rede rasch, sich überstürzend, oder langsam und feierlich dahinfließt.

Wenn man mit den Akzenten liest, wird man erkennen und verstehen, warum die Massoreten das eine Mal die Metheg- und das andere Mal die Dageschsetzung gewählt haben. So mußte z. B. in הַיְדַעְתֶּם 1 M 29,5, הַמְצאתני 1 Kön. 21,20 הַמעט Jesh. 16,20 die Fragepartikel wegen des טפחא ein Metheg erhalten und ebenso המעט 4 M 16,13 wegen des רביע, weil diese Tonzeichen ein langsames Lesen der dem Wortton vorangehenden Silben verlangen; nicht aber in השמנה הוא 4 M 13,20, weil קדמא ואולא ein sehr schnelles Lesen der unbetonten Silben bedingen[1]). — Auch in הַלְבֵן 1 M 17,17 und הַכְּתֹנֶת das. 37,32 ist das Dagesch mit Vorbedacht gesetzt, ob-

[1]) הברכה 1 M 27,30 ist ohne D., um einer Verwechslung mit dem Artikel vorzubeugen. הבצעקתה 1 M 12,21 hat D., weil der Nebenton auf צָ ruht.

schon durch die Aspirata ב und ת das vorhergehende Schwa als mobile erkennbar ist, weil dieses ohne das Dagesch wegen der Tonlosigkeit der Silbe nicht zu Gehör käme. Man würde halwén lesen, wie man beim Lesen von מַלְכוּת מַלְכֵי u. dergl. wenig Rücksicht auf das Schwa mobile nimmt und מַל fast wie eine geschlossene Silbe liest, weshalb Ewald dieses Schwa mobile mit Recht Schwa medium genannt hat, da es gewissermaßen in der Mitte steht zwischen den ruhenden und beweglichen. Das geschieht in unbetonten Silben nicht bloß nach flüchtigen Vokalen (תנועה קלה) sondern auch nach volltönenden, so daß manche Grammatiker[1]) in den Irrtum gerieten, dieses Schwa mobile als quiescens anzusehen. Wenn aus Dikduke ha-Tĕamim S. 13 von den Herausgebern geschlossen wird, daß in Wortformen wie שָׁמְעוּ לְקָחוּ פִּינְחָס das Schwa ein ruhendes, also nicht לְקָחוּ פִּינְחָס sondern לְקְחוּ פִּינְחָס zu lesen sei, so ist das ein Mißverständnis[2]). Die Worte לא יצאו בלשון bedeuten dort, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, daß sich das Schwa dem folgenden unter אהחע stehenden Vokal nicht assimiliert. Man soll, heißt es dort z. B. in נִבְאוּ שָׁמְעָה לְקָחָה das Schwa assimilieren, also lūkŏchó, šimŏó, nibbŭú lesen, weshalb ja auch geradezu לָקָחָה 1 M 2,23, שָׁמְעָה Ps. 39,13, וְסָעָדָה 1 Kön. 13,7, בְּסָעָרָה 2 Kön. 2,1, מְטַהֲרוֹ Ps. 89,45 u. a. punktiert[3]) ist, aber nicht in שמעו לקחו פינחס u. dergl. Ich erinnere nur an 4 M 31,6, wo man schon wegen des Akzents nicht anders als פִּינְחָס lesen kann; aber auch Das. 25,10, wo dasselbe Wort schnell zu lesen ist, muß das Schwa mobile נ zur folgenden Silbe gezogen werden, wie es das trennende מתג verlangt. — Auch Wolf Heiden-

[1]) So J. E. in צחות אות וו und מאזני ס״ שורק.

[2]) Auch Graetz, Gram. und masoret. Studie z. h. Schrift, Mschr. 1887 S. 434 und Dalman, Gram. des Aram. S 61, teilen diese irrtümliche Meinung.

[3]) Diese Assimilation der Vokale ist auch ein vollgiltiger Beweis dafür, daß die Maßoreten קמץ als o gelesen haben; für die, die es als ā ansehen, ist diese Punktation sinnlos. Siehe meinen Beitrag zur Festschrift für Dr. S. Carlebach, Berlin 1910, S. 165.

heim wollte (in seinen Pentateuchausgaben zu 3 M 9,22 und 19,33) aus einer Akzentregel schließen, daß die Alten das Schwa auch nach langen Vokalen als ein ruhendes gelesen haben. Bei מרכא תביר steht nämlich zwischen den betonten Silben höchstens eine unbetonte; ist mehr als eine vorhanden, so treten dafür דרגא תביר ein. Nun finden wir einerseits אֲחוֹת אִמְּךָ 3 M 20,19, עֲשֵׂה אִתְּכֶם 5 M 8,30, andererseits הֶרְאָה אֹתְךָ 2 M 27,8, פְּרִוּ וּרְבוּ 1 M 1,28, אֲשֶׁר פֻּקְדוּ 4 M 26,64, מְבִיא אֶתְכֶם 3 M 20,22. Hieraus glaubte H. folgern zu dürfen, daß wohl in den ersten zwei Beispielen das Schwa unter den dageschierten Buchstaben ein mobile, in den andern aber ein quiescens sei. Allein m. E. folgt nur hieraus, daß ein gradueller Unterschied zwischen den verschiedenen Arten des Schwa mobile besteht, daß dieses in den ersten Beispielen eine besondere Silbe bildet, sodaß imměchó, ittěchém zu lesen ist, wohingegen in den anderen das Schwa mobile schnell zur Tonsilbe hinüberzuziehen ist, also u-r'wu, po-k'du, ae-th'chém etc. Gegen Heidenheim's Annahme spricht deutlich die Akzentuation von וַיֵּצְאוּ 3 M 9,23, וְנָגְפוּ 2 M 21,22 u. dergl., wo entschieden וְנָ֣גְפוּ וַיֵּ֣צְאוּ zu lesen ist. Außerdem werden Dikduke S. 21 dreizehn — übrigens wohlbegründete — Ausnahmen aufgeführt, die דרגא ת' statt מרכא haben, darunter Stellen wie Koh. 9, 10 und 2 Chr. 30,3, wo demnach auch יְדֵךְ und יָכְלוּ dreisilbig — joděchó jochělú — zu lesen sind. Nicht zu rütteln ist also an der alten Regel, nach welcher das Schwa nach einem langen Vokal stets mobile ist; ausgenommen allein, wenn die Silbe den Wortton hat: שָׁכַלְתִּי לַכְּנָה קָטַנְתִּי. Selbst in der engen Verbindung zweier Wörter, wo das erste den Hauptton verliert, und der Nebenton scheinbar zum Hauptton geworden ist, wie יְשָׁבֵי צוֹר Ps. 83,8 מְאוֹנֵי צֶדֶק 3 M 19,36, אֲוֹכֶלֶת יָד 5 M 32,36, הָיְתָה זֹּאת Ps. 118,24 bleibt das Schwa mobile intakt. Ich sage scheinbar, denn in Wirklichkeit hat die erste Silbe des ersten Wortes nur einen Nebenton, während der Hauptton auf dem zweiten Worte liegt. Ob nach kurzen Vokalen das Schwa ein ruhendes oder

bewegliches ist, dafür sind analoge Formen mit nachfolgenden בגדכפת maßgebend.

Außer den oben erwähnten mit ה interrogativum zusammengesetzten Wörtern gibt es in der h. Schrift noch eine große Menge anderer, die ebenfalls ein Dagesch haben, das nicht zur Verdoppelung dienen kann, da hierzu keine Veranlassung vorhanden ist. Manche begnügten sich damit, solche Dageschsetzungen als auffallend und seltsam, als Ausnahmen zu bezeichnen; andere versuchten sie auf eine Weise zu erklären, die nicht befriedigen kann. So sagt z. B. ein Grammatiker über das Dagesch in הַיִּיטַב 3 M 10,19 הוא זרה עד מאד; andere sehen in diesem Dagesch eine Combination des Artikels mit ה interrogativum. — Graetz (in der erwähnten Studie) glaubt, das Dagesch sei ein Ueberbleibsel einer älteren Phonetik und habe in dieser die heterogensten Dinge bedeutet; die Maßoreten aber hätten es verkannt und es bei der Einführung ihrer Punktation aus Unachtsamkeit stehen lassen. Wer sich aber eingehend mit Grammatik und Maßora beschäftigt hat, weiß, daß die Maßoreten gründlich zu Werke gingen und ihr Augenmerk auf jedes Wort, jede Silbe, jeden Laut richteten, daß die Annahme, daß sie bei der Dageschsetzung willkürlich und planlos verfuhren, von vornherein abzuweisen ist. Um ihre Tätigkeit zu verstehen, muß man den Standpunkt kennen, den sie eingenommen haben, und die Prinzipien, von denen sie sich leiten ließen. So darf man nicht vergessen, daß sie קמץ als o lasen; daß sie sich nach der Akzentuation richten; daß sie für בגדכפת eine doppelte Aussprache haben. Die Streitfrage, ob der härtere Laut dieser 6 Buchstaben der ältere und ursprüngliche ist, aus dem sich der weichere, behauchte Laut erst später abgeschwächt hat, oder ob sie ursprünglich reine aspiratae waren, ist für das Verständnis des Punktationssystems ohne Belang[1]).

[1]) Es ist unbegreifliche Inkonsequenz, wenn man einerseits Babli, Erubin, Jebamot etc., andererseits Tosifta, Tosafot, Efa etc. schreibt. Die Septuaginta gibt wohl im allgemeinen פ durch φ wieder, aber daneben finden wir

Dem Dagesch glaubte man eine Menge verschiedener Funktionen zuschreiben zu müssen und hat demzufolge für jede eine besondere Bezeichnung eingeführt. Unsere Alten aber wissen weder von Dagesch dirimens, neutrum, emphaticum, affectuosum noch den vielen von Graetz (a. a. O. S. 496) vorgeschlagenen, sie kennen nur

1. דגש קל Dagesch lene, das die Spirantes בגדכפת als Explosive kennzeichnet; es findet sich aber auch in anderen Konsonanten, wie wir weiterhin sehen werden, mitten im Worte nach geschlossener Silbe;
2. דגש חזק Dagesch forte, das entweder compensativum, d. h. ein Ersatz für einen fehlenden Buchstaben, oder charakteristicum sein kann, nämlich im zweiten Wurzelbuchstaben der Adjektive צַדִּיק עִקֵּשׁ אִלֵּם u. dergl. sowie im Piel, Pual und Hithpaël und von ihnen abgeleiteten Nominal- oder Adverbialformen. Jedes sonstige Dagesch nennen sie
3. דגש לתפארת הקריאה, Dagesch zur Verschönerung des Lesens, eine Bezeichnung, die treffend mit Dagesch euphonicum wiedergegeben wird. Mit diesem Dagesch wollen die Maßoreten nicht sowohl ein schönes Lesen erzielen, als vielmehr ein vollkommen richtiges, dem Sinn entsprechendes

---

auch Σαλπαάδ für צלפחד, das sie also צַלְפָּחַד las, und Θαλπιώθ für תלפיות. Wenn Hieronymus sagt, פ ut φ sonat, so meint er nicht unser f, sondern ein wirkliches ph, d. h. p mit nachfolgendem Hauch. Daher setzen die römischen Schriftsteller niemals f für φ, sondern stets ph, während die griechischen in Ermangelung eines passenden Buchstabens φ für f schreiben. β sprachen die Griechen hart und weich, und so finden wir z. B. Βιτέλλιος für Vitellius und in Talmud und Midrasch ביברין vivarium, אבניגים εὐγενής (ewgĕnēs), בילא vela, ביבי אמפרטור vire imperator und bei alexandrinischen Schriftstellern Δαβίδ für דוד, wo sie doch ohne Zweifel β wie w aussprachen. Wenn der Talmud davor warnt, in עשב בשדך und כנף פתיל die beiden ב und פ als einen Laut zu lesen, so folgt daraus keineswegs, daß man damals ב und ב, פ und פ nicht unterschieden und sie stets entweder b und p oder w und f gesprochen habe. Es wird da ein langsames Lesen der Worte verlangt ליתן רוח בין הדבקים, denn bei schnellem Zusammenlesen könnte leicht der weiche Laut durch den folgenden harten verdrängt werden.

und mit den Akzenten übereinstimmendes Lesen des biblischen Textes sicherstellen. Jedes Dagesch, das wir nicht unter 1. u. 2. rubrizieren können, ist ein Dagesch euphonicum.

Das Dagesch ist seiner etymologischen Bedeutung nach (von dem syr. דגש durchbohren) nichts weiter als ein Punkt mitten in einem Buchstaben[1]). Eine Verdoppelung ist also in dem Terminus nicht ausgedrückt, und von einer solchen kann auch bei Dagesch euphonicum nicht die Rede sein, wie wie wir das schon bei den Frageanfängen mit הַ und folgendem Dagesch euphonicum beobachtet haben.

Wie bei diesen findet sich ferner das Dagesch euphonicum in mit Schwa mobile versehenen Buchstaben in Formen des St. constr., nämlich: עִנְּבֵי־רֹאשׁ 5 M 32,32 und עִקְּבֵי־סוּס 1 M 49,17, aber nicht in בְּעִקְבֵי הַצֹּאן und עִנְבֵי נְזִירֶךָ Hhl. 1,8; ferner מֵעִצְּבוֹן 1 M 5,29 und עִצְּבוֹנֵךְ das. 3,16, וְכָל־עַצְּבֵיכֶם Jes. 58,3[2]) בְּעַצְּרֹתֵיכֶם Am. 5,21 und im Imperativ נְצְּרָה Ps. 141,3 und נִצְּרֶהָ Spr. 4,13. Je einmal in ם und שׁ: כִּפְּתוֹתֵיכֶנָּה Jech. 13,20 und עִשְּׁבוֹת Spr. 27,25. Schließlich in הַשְּׁבוֹנוֹת שׁ: Koh. 7,29. 2 Chr. 26,15 und וְקַשְּׁתוֹתָם Ps. 37,15.

---

[1]) Die Vermutung (Graetz a. a. O. S. 442 und Kahle in d. Hist. Gramm. der hebr. Spr. von Bauer u. Leander, Lieferung I, Halle 1918, S. 93 u. 105), daß man vor Einführung der Punktation Punkte über und unter einen Buch staben setzte, um dunkle und helle, starke und schwache Vokale anzudeuten — ähnlich wie im Syrischen die phonetischen und diakritischen Punkte נוקוא ופרושא s. Nestle, zur Gesch. der syr. Punktation ZDMG 1876, 531—, ist nicht begründet. Über den Buchstaben würden solche Punkte in Collision kommen mit den schon in Talmud und Midrasch erwähnten, anderem Zwecke dienenden, wie die über אליו 1 M 18,9, ויישקהו das. 33,4 etc. Außerdem ist die Anwendung der Attribute „hoch und tief" (מלעיל und מלרע) in der Maßôra für stärkere und schwächere Vokale nichts Ungewöhnliches. So sagt Kimchi von den kurzen Vokalen: תנועתן קטנה ושפלה מהאמהות (ס״ם S. 2) und BbA zu 1 M 18,3: תנועת הקמץ גבוהה ועליונה ותנועת הפתח למטה ממנה. S. Elia Levita's Mas. ha-M. המאמר הד׳. Wie dem aber auch sei — in unserem Bibeltext ist keine Spur davon zu finden.

[2]) עַצְּבַת־לֵב Spr. 15,13, עַצְּבוֹתָי Job 9,28, לְעַצְּבוֹתָם Ps. 147,3 gehören zu עָצְּבָה Spr. 10,10, einer Normalform des Piel; das D. ist also ein charakteristicum. Ebenso in עִקְּשׁוּת, das vom Adj. עִקֵּשׁ gebildet ist.

Dagegen ist zur Erleichterung der Aussprache in Jes. 5,28 וְכָל־קַשְׁתֹתֵיהֶם und Nech. 4,7 וְקַשְׁתֹתֵיהֶם, gleichwie כַּסְפֵּיהֶם 1 M 42,35, חֶרְפּוֹת Ps. 69,10, צִמְּדֵי־כֶרֶם Jes. 5,10, בִּרְכַּת durchgehends und רִשְׁפֵּי־קָשֶׁת רִשְׁפֵּי אֵשׁ Hhl. 8,6 im Gegensatz zu Ps. 76,4 (s. Ewald, Lehrb. § 212) das Schwa mobile in ein quiescenz verwandelt. Diese sind also unregelmäßig, während in jenen das Dagesch euphonicum die Regelmäßigkeit nicht aufhebt, sondern nur das Schwa mobile kräftiger hervortreten läßt. Eine Betrachtung derselben lehrt sofort, daß das euphonische Dagesch nur gesetzt wird in das emphatische ק und die starken Zischlaute, seltener in das flüssige נ (in dem zuerst genannten Worte und in הָעַנְתֹתִי Jir. 29,27), wenn ihnen die Aspirata ב und ת und das schwache ר folgen, daß also Maßoreten die Sicherung der richtigen Aussprache durch Dagesch euphon. dort für nötig hielten, wo harte und weiche Consonanten zusammentreffen und S-Laute dem ihnen verwandten behauchten ת vorangehen. Darum steht ein Dagesch in עצבונך, aber nicht in עובוניך Jech. cap. 27. Außerdem beginnen die meisten oben angeführten Formen mit den Hauchlauten ע und ח, die ohne die Dageschierung des nachfolgenden Consonanten „verschluckt" werden könnten; so würde man חֶרְפּוּ עֲקֵבוֹת wie הָעַנְתֹתִי wie פּוּקְבוֹת etc. lesen. Durch das Dagesch ist ihre richtige Aussprache gesichert, denn die dageschierte Silbe hat einen schwachen Nebenton, der dem מתג in offenen Silben entspricht: עִנְבֵי־רֹאשׁ wie גִּבּוֹרֵי כֹחַ, לְשַׂחֲק־בּוֹ, לִשְׁבִירֵי לֵב.

So haben wir auch ein Dagesch euphonicum in יִקְּהַת 1 M 49,10, לִיקְּהַת־אֵם Spr. 30,17 und בִּיקְּרוֹתָיִךְ Ps. 45,10 zum Schutze der schwachen Laute ה und ר, die bei schnellem Lesen der unbetonten Silben entfallen könnten. Man könnte jikkath lesen. Das ִ in den zwei Wörtern dient nicht zur Dehnung des i. Die Lesart vieler Ausgaben לִיקְהַת ist falsch. An diesen beiden Stellen, sowie auch Jer. 25,36 und Koh. 2,13, folgt nämlich unser Bibeltext der Ansicht des בן נפתלי, der überall כְּבְנוֹ und לְ mit folgenden ִ zusammenzieht; er liest

וַיִּתֵּן (wittēn) für וַיִּשְׁתַּחוּ וַיִּתֶּן für וַיִּשְׁ u. s. f.[1]). Als ähnliches Schutzmittel für die schwachen Hauchlaute wird, wo Dagesch nicht angängig ist, Metheg gebraucht, z. B. יְצַחֲק־לִי 1 M 21,6 וְהַב das. 2,12, damit man nicht etwa jizzak-lí, usáw lese. Noch an zwei andern Stellen wird zu Gunsten des ר ein Dagesch euphonicum gesetzt, obwohl hier dadurch ein Schwa mobile aus einem quiescens entsteht, nämlich in אִם־יִקְרֵךְ 1 Sam. 28,10 und מִקְרֵה־לִילָה 5 M 23,11. Das letztere wird jedoch von den meisten Erklärern, so von JE und RDK, als compensatives angesehen, siehe d. Lexic. s. v. קָרָה.

Mit der behaupteten Schwäche des ר scheint der Umstand in Widerspruch zu sein, daß dieser Buchstabe abweichend von der Regel einige Male dageschiert wird. Aber das geschieht niemals ohne Grund. Zu dem oben S. 58 erwähnten הַרְאִיתֶם bringt Graetz a. a. O. S. 494, die Bemerkung eines Nakdan Chiskia, daß hier das Dagesch unbegründet sei שהוא דגש שלא כדי, und fügt hinzu: „Was soll denn hier der Punkt im R-Laut? Eine Verschärfung oder Verdoppelung kann er doch nicht indicieren.“ Allein das Dagesch ist hier sehr notwendig. Denn wenn es fehlte, würde man entweder הַרְ־אִיתֶם lesen, das sich wie eine Hif-ilform anhören könnte, cf. וְהַרְאִיתִי Nach. 3,5 und הַחֲיִתֶם Ri. 8,19 oder bei dem schnellen Lesen, das der Akzent (פשטא) und der Wortton erfordern, הָרִיתֶם mit Außerachtlassung des א. Mittels des Dagesch wird vor allem der Charakter des Schwa als mobile gewahrt und auch die Kürze des vorhergehenden Vokals angezeigt. Eine Verdoppelung verlangt dieses euphonische Dagesch allerdings nicht, denn ר ist kein Zungenlaut wie das deutsche r, sondern ist nahverwandt mit den Hauchlauten אהחע. Eine Methegsetzung war wegen des Akzents, wie oben bemerkt, ausgeschlossen. Ebenso ist das Dagesch euphonicum in הַרְעֵמָה 1 Sam. 1,6 zu erklären. Es steht, wie RDK z. St. sagt כדי לחזק קריאת הריש. Wegen der nahen Verwandtschaft mit ע hätte sich ר leicht ver-

[1]) Nach בן אשר ist בְּיִקְרוֹתֵיךְ zu lesen, s. Dikduke S. 14 § 13.

flüchtigen können, wie das englische r nach Vokalen, oder man könnte הרימה (sie zu erheben) lesen. Dagegen ist das Dagesch in שָׁרֵּךְ Jech. 16,4 und לְשָׁרֶּךָ Spr. 3,8, מִרַּת נַפְשׁוֹ das. 14,10 und שֶׁרֹּאשִׁי Hhl. 5,2 ein compensativum für ein fehlendes ר und verlangt, da erstens ר nicht verdoppelt werden kann und zweitens eine Verdoppelung des Consonaten unmittelbar vor dem Wortton überhaupt nicht hörbar ist, nur Kürze des vorhergehenden Vokals. ָ und ֶ sollen nicht wie in offener, sondern wie in geschlossener und geschärfter Silbe gelesen werden, also ŏ und ĕ. (מָרַּת נַפְשׁוֹ bedeutet, beiläufig bemerkt, dasselbe wie מֹרַת רוּחַ 1 M 26,35. Mit dem Zurückweichen des Tones hat sich קמץ חטוף in חולם verwandelt, wie bei רָנִּי und רֹנִי. Es ist nicht richtig, das eine Wort von מרר und das andere von מרה abzuleiten oder zwei verschiedene nomina מָרָּה und מֹרָה anzunehmen, wie es Gesenius tat[1]). לֹא־כָּרַּת Jech. 16,4 hat das charakteristische Dagesch des Pual; חוֹלֹם ist aus rhythmischen Gründen zu ק״ח verkürzt, wie in תְּאָכְלֵהוּ Job. 20,26 חָק־נָתַן Ps. 148,6 und זָרְקָה בּוֹ Hos. 7,9 statt זֹרְקָה חֹק תֹּאכְלֵהוּ[2]). Umgekehrt steht aus demselben Grunde 1 M 32,20 בִּמְצַאכֶם für בְּמָצְאֲכֶם. In Dikduke ha-T. S. 7 wird übrigens mitgeteilt, daß man in Palästina (nach anderm Bericht: nur in Tiberias) eine zweifache Aussprache des ר hatte, eine harte אשר יצא בדגש und eine weiche אשר יצא ברפי; aber es geht aus der Notiz nicht hervor, ob im ersten Falle ר auch mit Dagesch versehen wurde[3]).

Eine mit unsern Textausgaben nicht übereinstimmende maßoretische Notiz (s. Graetz a. a. O.) will das ר in הִרְדִּיפֻהוּ

---

[1]) So ist auch das nachbiblische קֹרַת־רוּחַ (Gemütskühle, Seelenerfrischung) und קָרָתוֹ Ps. 147,17 ein von קֹר abgeleitetes Femininum, wie עָצְמָה von עֹצֶם cf. אָרָה־לִי von אֹר 4 M 23,7.

[2]) Ebenso ist die Verkürzung von נוֹלְדוּ zu נוּלְדוּ־לוֹ 1 Chr. 3,5 zu verstehen. S. meinen Beitrag in der Carlebach'schen Festschrift: Die Aussprache des Hebr. S. 168.

[3]) Auch Efodi S. nennt als Mitlaute mit doppelter Aussprache בגדכפרת nach dem Vorgang des ס׳ יצירה.

Ri. 20,43 und מִרְדֹּף 1 Sam. 23,28, 2 Sam. 18,16 dageschiert wissen. Ohne Zweifel, um damit das Schwa unter ר als mobile zu kennzeichnen. Das ist aber hier nicht nötig; da ד ohne Dagesch ist, so folgt daraus, daß das vorhergehende Schwa ein bewegliches ist wie in בִּגְדֵי. Für מִרְדֹּף findet sich in manchen Ausgaben מִרְדֹּף, in der Baer'schen Konkordanz מֵרְדֹּף; beides unnötige Verbesserungen. Denn vor einsilbigen Wörtern wie מִחוּץ, מִחוּט, מִהְיוֹת, מִימִין, מִימֵי und מִימוֹת wird ן ohne Ersatz ausgelassen; wie vor ה, ח und י konnte das auch vor ר geschehen. Das ist auch der Fall in מִבְצִיר Ri. 8,2 (um die erste Silbe ganz tonlos zu machen; mĭ-w'zir zweisilbig und nicht mibbĕzir dreisilbig zu lesen) und in מִגְבוּרָתָם Jech. 32,30 wegen des פשטא, dem höchstens drei tonlose Silben vorangehen dürfen.

Dieselbe maßoretische Notiz verlangt schließlich noch, daß das ר in תערה Jech. 21,35 und in מהרי 2 Sam. 23,28 dageschiert werde. Mit diesem Dagesch hat es eine andere Bewandtnis als mit den vorher genannten. Es bedeutet, daß die beiden Wörter nicht drei- sondern zweisilbig zu lesen sind, nicht תַּעֲרָה sondern תַּעְרָה, nicht מַהֲרֵי, wie in unseren Ausgaben steht, sondern מַהְרֵי, daß also die vorhergehende Silbe eine geschlossene ist. Dieses Dagesch ist nicht anderes als D. lene, wie dasjenige in לַחְתֹּם זַעְפּוֹ יַעַכְרְךָ נֶאְדָּר יֶהְגֶּה תַּחְבֹּל statt לַחֲתֹם זַעֲפוֹ יַעֲכָרְךָ נֶאֱדָר יֶהֱגֶה תַּחֲבֹל. Das Schwa unter א ist wohl zu beachten; א erscheint hier als Auslaut einer geschlossenen Silbe in seiner ursprünglichen Bedeutung als Consonant, nicht als bloßer Dehnungsbuchstabe[1]). Dieses Dagesch lene nach einer mit אהחע schliessenden Silbe finden wir nicht nur in בגדכפת sondern auch in andern Buchstaben. So in dem erwähnten תערה; ferner im Pentateuch וַיֶּאְסֹר neben וַיֶּאֱסֹר, לַחְמוֹ, יַעְזֵר, יֶעְשַׁן u. a. Hiernach ist die Notiz, daß ב״א das Wort ועירם 1 M 32,16 דגש ורפי vokalisiert habe, zu erklären. Sie will sagen, daß man sowohl וַעְיָרִם als auch

[1]) Demnach ist das Dagesch in בסאסאה Jes. 27,8 kein D. lene, weil das voranstehende א ohne Schwa ist.

וַעֲרֵם lesen darf, sowohl drei- als auch viersilbig. Und da manche Punktatoren auch ר zu den אהחע zählen, so wird es uns nicht wundernehmen, wenn wir in einigen Handschriften auch כַּרְמֶל נַרְוֵן בַּרְוֶל mit diesem Dagesch lene finden. Die Ausdrücke דגש ורפי wendet die Maßôra ebensowohl auf andere Consonanten wie auf בגדכפת an. So bemerkt sie z. B. zu 1 M 42,24: ויאסר ג׳ א׳ רפה וב׳ דגש d. h. dieses Wort kommt dreimal (im Pentateuch) vor, einmal, nämlich an dieser Stelle, ohne Dagesch im ס und zweimal (1 M 46,49. 2 M 14,6) mit Dagesch im ס; an erstgenannter Stelle ist, entsprechend dem Akzent, וַיֶּאֱסֹר, an den andern Stellen und so auch Job 12,18. 2 Chr. 13,3 וַיֶּאְסֹר zu lesen.

(Schluß folgt.)

Die hebräischen Sprachproben bei Ritter Arnold v. Harff.

Von **Franz Babinger.**

Nach den dankenswerten Vorarbeiten, die von Th. Lischmann[1]), H. Stumme[2]), R. Thurneysen[3]), und V. Tolnai[4]), zur Aufhellung der meist recht verderbten Sprachproben für das Baskische, das Arabisch-Türkische, das Bretonische und das Ungarische in Ritter Arnold v. Harff's (1471-1505) bekanntem, von E. v. Groote 1860 zu Köln unter dem Titel „Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold v. Harff" zugänglich gemachten Reisebericht im Laufe der letzten Jahre geleistet worden sind, bliebe, wenn man vom Griechischen und vom Kroatisch-Albanischen absieht[5]), lediglich das

---

[1]) Vgl. Euskara, Nr. 10, Dezember 1891, S. 79; Nr. 11, März 1892, S. 88; — vgl. dazu Jules Vinson in Revue de linguistique, XXV. Jahrg., 1892, S. 95—96.

[2]) In 'Festschrift Ernst Windisch zum 70. Geburtstag am 4. September 1914 dargebracht'. Leipzig, 1914, S. 127—137. — Nachträge in ZDMG., 69. Jahrg. (1915), S. 208. — Vgl. dazu meine Zusätze in ZDMG., 73. Band, 1918, S. 199, wozu ich nachtragen möchte, daß der von A. v. Harff mit „ben allayn" wiedergegebene türkische Ausdruck für „ich vil it gelten" zunächst nicht „ben ala(j)ym" lautet, wie H. Stumme a. a. O. S. 137 meint, sondern ganz richtig die ältere osm. Form الاين statt der jetzigen اله يم bezeichnet.

[3]) In Revue celtique, XXXII. Bd., 1911, S. 1—4. Nachträge von Ernest Ernault (Poitiers) ebenda, S. 280, 289.

[4]) Vgl. Magyar Nyelv, X. Jahrg., 1914, S. 28—30.

[5]) A. Leskien († 1917) hatte die Absicht, die kroatisch-albanische Gruppe zu untersuchen (Vgl. H. Stumme: Festschrift usw., S. 129), doch hat über das Kroatische, wie ich sehe, bereits Matkovitsch in den Rad Jugoslavenske Akademije znanosti i umjetnosti. U Zagrebu, XLII. Bd. (1878), S. 180—182 gehandelt. Das Neugriechische, wo durchweg klare und wenig entstellte Worte und Sätzchen sich finden, lohnt m. E. nicht die Untersuchung.

Hebräische zu überprüfen noch übrig. In den folgenden Zeilen soll daher eine Untersuchung der auf S. 188—189 der gedruckten Ausgabe vorkommenden Proben in „Jutscher spraich“ vorgenommen werden. Ueber die Entstehung dieser Sprachbeispiele hat A. v. Harff selbst genau Kunde gegeben: „Item“, so heist es auf S. 187, „bynnen Jherusalem wonent gar vil juden, daer under etzliche geleirde doctores der cristlicher leyr vss Lumbardien geboeren waeren ind tzweyn cristen munchen, die bynnen dryn jaeren van deme cristlichen geloyuen geuallen waeren zoe deme jutschen seckt, dae ich gar vil reden vsshoelungen ind fraegonge mit hat, dey mir yetzont zo wijt vallent zo schrijuen. ouch vant ich drij duytsche juden bynnen Jherusalem ind ouch sus in allen heydenschen ind turckschen steden, dae mit ich duck geselschaff moist halden vmb der spraichen wil, wilcher alphabeet ich schriuen leert ind ouch van yerrer degelicher spraechen etzlige woert behielt, as hij vff die ander sijde her nae getzeichen steyt.“

Was A. v. Harff nach dem Munde seiner Gewährsmänner aufzeichnet, ist das gewöhnliche Jüdisch, durchsetzt mit ladinischen Ausdrücken, wie die Formen „dormen“ und „beyueren“ beweisen. Deutsche Ausdrücke finden sich entgegen den Behauptungen nicht in den Beispielen und so hat Rudolf Hildebrand unrecht, wenn er aus Harffs Proben die Tatsache erschliesst, die jerusalemer Juden hätten alle deutsch verstanden, sodass man sich bei Aeusserungen in dieser Sprache habe hüten müssen. Im nachstehenden befolge ich die übliche Umschrift.

a wird in der Regel von Harff mit o wiedergegeben.

Die jutsche spraich:

Lehem (broit) richtig לֶחֶם. — jojen (wijn) r. יַיִן. — moim (wasser) r. מַיִם. — boissar (fleysch) r. בָּשָׂר. — befinna (keyes) r. גְּבִינָה. — betzin (eyer) בֵּיצִים. — hometz (essich) r. חֹמֶץ. — semen (oelich) r. שֶׁמֶן. — tangol (eyn,

hayn) r. תַּרְנְגוֹל[1]). — tangoles (eyn henn) r. תַּרְנְגוֹלֶת. — daegim (visch) r. דָּגִים (Fische). — meela (saltz) r. מֶלַח. — toeff (gut) r. טוֹב. — va (boss) r. רַע (wobei v aus r verschrieben!) — onoge (ich) r. אָנֹכִי. — emmes (waer) r. אֱמֶת. („Wahrheit“). — kysiff (gelogen) r. כְּזָב. (Pielform) eys (eyn mann) r. אִישׁ. — eyscha (eyn vrau) r. אִשָּׁה. — ken (ja) כֵּן. — lo (nein) r. לֹא. — eufasa (eyn gans) r. אַוָּזָא. oder אַוָּזָה[2]). — offena (ein scyff) r. סְפִינָה. — tzus (eyn pert) r. סוּס. — mispa (voider) r. מִסְפּוֹא („Futter“). — eusapbum (heuwe) r. עֲשָׂבִים[3]) („Kräuter“). — deesse (gras) r. דֶּשֶׁא (junges Gras). — tefen (stroe) r. תֶּבֶן. — balbaes (eyn wirt) r. בַּעַל הַבַּיִת d. i. Herr des Hauses[4]). — beyeren (drincken), ladinische Form aus span. beber, ital. bevere[5]) — agila (essen) r. אֲכִילָה. — dormen (schlaeffen), ebenfalls ladinisches Wort, span. dormir, ital. dormire .[5]) — nero (eyn kertz) r. נֵרוֹת Mhrz. von נֵר „Licht“. — baeskisse (eyn heimlich) r. בֵּית הַכִּסֵּא eigentlich „Haus des Stuhles“, forica, Abtritt[6]) — kaff (eyn leffel) r. כַּף „Pfanne, Schale, Löffel“[7]) —

[1]) Vgl. F. Chr. B. Avé-Lallemant's stark angefeindetes, aber immer noch nicht entbehrliches Buch „Das deutsche Gaunertum“, Leipzig, 1862, IV. Bd., S. 483; ferner J. Levy: Neuaram.-chaldäisches Wb., Leipzig, 1889, IV. Bd., S. 672a.

[2]) Vgl. J. Levy: a. a. O., I, S. 38. Vgl. arab. wázze.

[3]) Vgl. dazu arab. aschâb, Mehrz. von ischb, „Futterkräuter“.

[4]) Vgl. Avé-Lallemant a.a.O., IV, S. 342: בַּעַל בַּיִת „Hausvater, Hausherr“.

[5]) Der romanische Ursprung dieser beiden Formen wurde bereits von dem sonst nicht sehr glücklichen (vgl. Anmerkung 11), ungenannten Beurteiler der Kölner Harff-Ausgabe in der Beilage der Allgem. Ztg., Nr. 65, S 1057b v. 6. März 1861 erkannt.

[6]) Gänzlich mißglückt ist die Deutung dieses Ausdruckes in der Beilage zur Allgem. Ztg. 1861, S. 1075b: „Das Wort für Abtritt ist, ohne daß der Autor und sein Herausgeber es ahnten, deutsch.“ Da der Sinn dieser Worte für jedermann nicht sofort verständlich sein dürfte, sei zum Behelf auf das urdeutsche Wort für „concacare“ hingewiesen, das sich schon im AHD als „piscizan“ findet! Daß meine Erklärung indessen die richtige ist, beweist auch der Beleg bei Avé-Lallemant, a. a. O., IV., S. 341, („bes ha-kisse Stuhlhaus, Abtritt“).

[7]) Vgl. Avé-Lallemant, a. a. O., IV, S. 392.

karo (eyn scottel) r. קְעָרָה „Schüssel“. — measlaufen (wijsgeld), Wort unklarer Herkunft; etwa מְאַת אֲלָפִים d. i. 100.000?[1]) — schagofim (eyn gulden), d. i. זְהוּבִים, eig. part. pass. „aus Gold gemacht“, d. i. Goldmünzen, Gulden. — edonai (got) r. אֲדוֹנָי. — elohim (der here) r. אֱלֹהִים. — zatan (der duuel) r. שָׂטָן. — malach (eyn engel) r. מַלְאָךְ. — kiszones (eyn hempt) r. כְּתוֹנֶת („Chiton“!) — ferrohatz (wesschen) r. etwa וֶרַחַץ? — maritz (dat backhuys). Muss offenbar „Badhaus“ heissen, da wohl מְרָחָץ (v. raḥaṣ!) vorliegt[2]) — hillich (gayn) r. הִלֵּךְ (Piel) gehen — kamme tetim li (wie wiltu mir dat geuuen?) r. כַּמָּה תִתֵּן לִי, d. i. um wieviel gibst du mir? — ma schemo (wat is sijn name?) r. מַה שְׁמוֹ? — eyn fraige: jehuedde attah? bys du eyn jude? (r. יְהוּדִי אַתָּה), antwort der ander: ken dibarta, du haist gesacht! (r. כֵּן דִּבַּרְתָּ, d. i. recht hast du gesagt) — plonosa anoge tzogeff eitzelga see haligla (vrauwe laist mich dese nacht bij uch slaeffen! r. פְּלוֹנִיתָא אָנֹכִי שׁוֹכֵב אֶצְלֵךְ[3]) (אֶצְלֵךְ wäre männl.!) וְהַ הַלַּיְלָה d. i. N. N., ich will diese Nacht an deiner Seite schlafen! — anoge etten lagae zahaff (ich wil dir eynen gulden geuen) r. אָנֹכִי אֶתֵּן לְךָ bezw.) וְהוּב לָךְ. — anoge etten lachae cambi (ich wil dir also vil geuen) r. אָנֹכִי אֶתֵּן לְךָ כַּמָּה[4]), d. i. ich gebe dir wieviel. — Zahlen: ehat 1 r. אֶחָד; senaim 2 r. שְׁנַיִם; scloissa 3 r. שָׁלֹשׁ; harba 4 r. אַרְבַּע; hemissa 5 r. חָמֵשׁ; schessa 6 r. שֵׁשׁ; scheua 7 r. שֶׁבַע; schemona 8 r. שְׁמוֹנָה; tischa 9 r. תִּשְׁעָה; aschara 10 r. עֲשָׂרָה; ahat aschar 11

---

[1]) Dabei wäre dann etwa lebanîm (von לבן, der jüd. Ausdruck für den Asper, (vgl. albus, deutsch „Weißpfennig“!) zu ergänzen. Vgl. zur Münzbezeichnung לבן Dr. [Leopold] Zunz, Zur Geschichte und Literatur, Berlin, 1845, I. Band, S. 548 und 562. Damit erklärt sich vielleicht dann auch der sonst unverständliche Ausdruck „wijsgeld“.

[2]) Vgl. J. Levy, a. a. O., III, S. 249a.

[3]) Vgl. über diese zur Bezeichnung der unbestimmten Person („jemand, ein gewisser“) dienende Form J. Levy, a. a. O., IV, S. 54 sowie syr. pelônî und ar. fulân.

[4]) H. Stumme denkt bei „cambi“ an ital. „cambio“ (vgl. Festschrift, S. 129, 2. Anmerkung).

r. אַחַד עָשָׂר; scuim aschar 12 r. שְׁנֵים עָשָׂר; scloissa aschar 13 r. שְׁלֹשָׁה עָשָׂר; har baaschar 15 r. אַרְבָּעָה עָשָׂר; schessa aschar 16 שִׁשָּׁה עָשָׂר; scheua aschar 17 r. שִׁבְעָה עָשָׂר; schemona aschar 18 r. שְׁמוֹנָה עָשָׂר; tischa aschar 19 r. תִּשְׁעָה עָשָׂר; escherim 20 r. עֶשְׂרִים; mea hundert r. מֵאָה; eleff tausend r. אֶלֶף. — toeff boker (guden morgen) r. טוֹב בֹּקֶר. — toeff laila (gude naicht) r. טוֹב לַיְלָה. — schim emagem (got sij mit vch!) r. הַשֵּׁם עִמָּכֶם, d. i. der Name (Gottes) sei mit euch; šem steht für das Tetragramm (vgl. J. Levy, a. a. O., IV, 570a).

Würzburg, Dezember 1918.

Besprechungen.

Nikel, Johannes: Ein neuer Ninkarrak-Text. Transscription, Übersetzung und Erklärung nebst Bemerkungen über die Göttin Ninkarrak und verwandte Gottheiten. [Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, im Auftrage und mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Drerup, Grimme u. Kirsch. X. Band, 1 Heft] VII u. 64 S., gr. 8. M. 4,—. Paderborn, Schöningh 1918.

Die Kapitel 1—3 der vorliegenden Schrift bringen die Beschreibung, Transscription, Übersetzung und Erklärung des von Ebeling im 1. Heft der „Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts" unter den Nummern 15 und 16 veröffentlichten zweisprachigen Hymnus auf die Göttin Ninkarrak. Der Text ist in Nr. 16 fast vollständig erhalten, das Duplikat Nr. 15 bietet nur geringe Ergänzungen. Es dürfte sich um ein Prozessionslied zu Ehren der genannten Göttin handeln: Das Götterbild der Ninkarrak wird aus dem Tempel zu Isin in den Tempel des Enlil nach Nippur gebracht. Die Götterbilder der Damu und Gunura, des Enlil und Nunnamnir werden in der Prozession mitgeführt, das göttliche Emblem wird vor Ninkarrak hergetragen, der Gott Šumaḫ „geht" vor ihr her. Durch die gereinigten Straßen der Stadt bewegt sich der Zug zum Ufer des Euphrat, von da geht es zu Schiff weiter. Am Kar-geštinna (d. i. Weinkai) zu Nippur legt das Schiff an und die Prozession zieht zum Tempel des Enlil. Man bringt Opfer dar und feiert die Vermählung der Ninkarrak mit dem Gotte Pabilsag. Frohe Gesänge und Saitenspiel begleiten die Festlichkeiten. An der Prozession nimmt auch der König teil.

Im 4. Kap. behandelt N. sonstige Texte, in denen Ninkarrak vorkommt, wobei die Gleichung Ninkarrak = Nin-isin-na und Gula vorausgesetzt wird, es erscheinen daher im folgenden auch Texte mit Nin-isin-na und Gula. Angefangen von den Tafeln von Drehem und einem Hymnus aus der Zeit des Königs Idin-Dagan von Isin (um 2400 v. Chr.) werden uns die datierten Urkunden bis auf die neubabylonische Zeit vorgeführt. Personennamen aus datierten Urkunden bis auf die Zeit Artaxerxes I. beschließen die Übersicht. Es folgen undatierte Texte: die Šurpu-Tafeln, Beschwörungen, Hymnen, die Götterliste An = ^{il}Anum, undatierte Grenzsteine, medizinische Texte, kultische Kalender und Hemerologien, astronomische Texte, Erwähnungen von Gulatempeln und schließlich die von Schröder in der Hommelfestschrift (MVAG 1916) veröffentlichte „Götterliste für den Schulgebrauch".

Der noch ausstehende Beweis für die Identität der Göttinnen Nin-isin-na und Gula mit Ninkarrak wird im 5. Kap. auf Grund der Texte geführt und Name und Bedeutung erklärt. Gula ist „die Große, die Hehre", Nin-isin-na (der Ebelingsche Text schreibt dafür Nin-in-si-an-na) „Herrin von Isin" und Ninkarrak „Herrin, die Heilung schafft".

Ninkarrak ist nach dem Texte Ebelings die Tochter des Anu und die Gemahlin des Pabilsag. Gewöhnlich gilt allerdings Ninib als Gemahl der Gula (= Ninkarrak), doch ist in Betracht zu ziehen, daß Pabilsag eine dem Ninib nahestehende Gottheit ist, die zuweilen ganz mit Ninib indentifiziert wird. Bei diesen besonders in älterer Zeit nahen Beziehnungen der Gula zu Ninib, dem Gott der Morgensonne, müßte sie wohl selbst auch als Göttin der Morgensonne betrachtet werden. Besonders wird sie aber als Heilgöttin angerufen, als die „Erweckerin der Toten" d. i. der dem Tode verfallenen Schwerkranken. Auch mit Sternbildern wurde Gula in Verbindung gebracht, doch wechselten diese Beziehungen im Laufe der Jahrhunderte. In der Arsacidenzeit entspricht sie dem Sternbilde des Wassermanns.

Verwandt mit Gula, aber nicht identisch ist Ba-u, die Lokalgöttin von Lagaš, ferner Ninib, ihr Gemahl, der auch als Heilgott erscheint. Verwandt sind ebenfalls als Heilgötter Damu und Nin-azu. Weiter seien noch erwähnt: Ninsunna, Im-zu-an-na, Šu-zu-an-na und Ku-nun-na.

Das 6. Kap. verbreitet sich über Kultstätten, Feste und Symbole der Ninkarrak. Tempel der Ninkarrak (Gula oder Nin-isin-na) befanden sich in Larsa, Ur, Isin, Borsippa, Sippar, Babylon, Assur. Das älteste bezeugte Fest zu Ehren der Ninkarrak wurde zur Zeit des Idîn-Dagan von Isin am Neujahrstage begangen. Man feierte dabei die Vermählung der Göttin mit Tammuz. Ein anderes Fest zu Ehren der Gula fand am 12. Ijjar statt. Ferner war der 19. Tag jedes Monats der Gula, der 9. der Gula und dem Ninib heilig.

Für die Symbole der Ninkarrak (Gula) sind die Bauinschriften Nebukadnezars und besonders die Darstellungen auf den Kudurrus heranzuziehen. Als hauptsächlichstes Symbol erscheint der Hund, der hier im Hinblick auf Gula als Heilgöttin, die das Leben schützt, als schützendes Tier aufzufassen ist.

Nikel spricht im Vorwort zu seiner Schrift die Hoffnung aus, daß seine Monographie über die Göttin Ninkarrak den Vertretern der orientalischen Religionsgeschichte nicht unwillkommen sein werde, und man kann dem, wie schon die kurze Inhaltsangabe zeigen dürfte, nur beipflichten; denn gerade solche gründliche Einzeluntersuchungen, die das weit verstreute Material sammeln und übersichtlich ordnen, sind notwendig. Allein auf Grund des gesamten Materials ist es bei der Vielgestaltigkeit des babylonischen Pantheons möglich, eine wenigstens annähernd richtige Vorstellung

vom Wesen und der Bedeutung der einzelnen Gottheiten und von ihren vielverschlungenen Beziehungen zu einander zu gewinnen.

Wenn es sich bei der Göttin Ninkarrak auch nicht um eine Hauptgestalt der babylonischen Götterwelt handelt, so wird doch jeder, der die Schrift Nikels durcharbeitet, besonders der Religionsgeschichtler, manche Anregung daraus schöpfen können.

Dresden. F. Schmidtke.

Dalman, G., Palästina-Jahrbuch, Jahrg. XIII, Berlin, E. Mittler & Sohn, 1917, 8.

Das „deutsche evang. Institut für Altertumswissenschaft des heil. Landes zu Jerusalem" wurde bis zum Kriege von Geheimr. Prof. D. Dr. Dalman, z. Z. Greifswald geleitet. Die von dem Institute herausgegebenen Jahrbücher brachten bereits 1913, 14 und 15 aus der Feder Dalmans sehr beachtliche Forschungen über die Reste jüdischer Kunst in Palästina. Größtes Interesse verdienen nun die Ausführungen in dem neusten Jahrbuch, nicht nur bezüglich der jüdischen Baureste, sondern auch über das Verhältnis der Juden zu diesem Lande und zwar sowohl bezüglich der dort bereits ansässigen als auch des gesamten Judentums überhaupt. Dalman, der durch seine jahrelange Tätigkeit in Jerusalem Land und Leute gründlich kennen lernte und seine wissenschaftliche Tätigkeit auf alle Heiligtümer sowohl des alten wie des neuen Testamentes in gleich umfassender Liebe ausdehnte, widmet 17 Seiten des Jahrbuches seinen Ansichten über diese Gebiete.

Was die jüdischen Baureste anlangt, so finden wir in D.'s Aufsatz überaus beachtenswerte Ergänzungen zu dem Werke „Antike Synagogen in Galiläa" (Kohl & Watzinger, 1916)[1]). Zunächst bezweifelt D. die vielfach vertretene Ansicht, daß der Felsen auf dem Tempelplateau (er wölbt sich über einer Höhlung, von dem — nach Kuhn: Gesch. d. Bauk I, 356 — „rabbinische und mohammedanische Sagen allerlei Geheimnisvolles zu erzählen wissen" die Stelle sei, auf der die Bundeslade aufruhte. Die Moslemen haben über dieser auch ihrem Religionsgefühl heiligen Stelle den Felsendorn (Kubbet es Sachra) errichtet. Dalman, der den Felsen betreten und ausmessen durfte, hält es nicht für wahrscheinlich, daß hier das Allerheiligste stand, nimmt vielmehr den Felsen als Ort des großen Brandaltares an. Die Stätte des Heiligtums befindet sich seiner Ansicht nach nächst der nördlichen Treppen, die zum Dome an dessen Aussenseite führen.

Während vom Tempelhause selbst kein Stein mehr sichtbar ist, finden wir das Bild eines seiner Geräte, der „Menorah" häufig, mit Vorliebe an Türstürzen.

---

[1]) Eine Besprechung des Buches erfolgt demnächst.

Dalman fand es in Estemoa dreimal, in Nana sechsmal; vielfach mit Weinlaub, Trauben oder Ornamenten der heidnischen Völker verbunden. In einer Abbildung wird eine solche Leuchterskulptur vorgeführt. Diese sowie das Penta- u. Hexagramm, Adler u. Löwen werden uns als Symbole nicht verwundern; umsomehr erstaunt man über skulpturellen Schmuck der Synagogen Galiläas, bei denen Zentauren, Najaden, eine säugende Eselin und sogar traubenpflückende Männer skrupellos Verwendung fanden. D. erklärt dies (in einem erweiterten Aufsatz, Neudeutsche Bauztg. 1918, S. 193) damit, daß man von diesem bedenklichen Schmuck „unbefangen Gebrauch machte, weil er doch nicht zur Verehrung bestimmt sei." Wir erfahren ferner, dass die Anordnung eines Almemor schon damals üblich gewesen sein mußte. Seltsam erscheint jedoch die Stellung verschiedener galiläischer Synagogen nach Norden, während der alte Tempel, in dessen Richtung man ja betete, südlich lag. Die Erklärung, die D. hierzu erhalten haben will, man hätte es hierbei mit „antik-orientalischer Vorstellung von einem Göttersitz im Norden" zu tun, scheint mir unhaltbar. Viel wahrscheinlicher ist, daß der Almemor (in Kapernaum), wie Watzinger vermutet, an der Eingangsseite stand, eine Theorie, die D. bekämpft. Und doch ist die Stellung in den Synagogen Italiens (vgl. meine „Synagogentypen usw." Abschn. A. 6) bis auf den heutigen Tag an der Eingangsseite. Vielleicht hat man damals diese südliche Estrade zum Vorlesen des Gesetzes so hoch geachtet, daß man sich nach ihr geschlossen zuwandte, und es wäre auf diese Weise deren Anordnung in der Tempelrichtung zu erklären. So darf sich D. auch nicht wundern, wenn die Juden bei ihren „Basiliken" die Apside im Hintergrund vermieden. Erst die Zeit des Mittelalters führte die Apsis ein. Zuerst zaghaft, mehr in Form einer Schranknische (Worms), dann, nach dem Vorbilde des Kirchenbaues, immer ausgeprägter, bis endlich im 19. Jahrhundert nach dem Entfernen des Almemor jene Mischbauten aus katholischen Pfarr- und evangelischer Predigtkirche entstanden, die wir als Synagogen anzusprechen uns längst gewöhnt haben. Wie anders die ersten Juden des Exils; sie eliminieren von der römischen Basilike, was ihren Zwecken widerspricht!

Dalman widmet im Anschluß an dieses erste Kapital deren weitere drei den Beziehungen der Palästina-Juden zu den heiligen Gräbern, den Schulen und Kolonien; eines dem Zionismus und das letzte der Zukunft des Landes. Aus der Fülle der kulturgeschichtlich hochwertigen und scharfen Beobachtungen des verdienten Forschers sei hervorgehohen, daß das Exilbewußtsein der Jerusalemjuden so tief eingewurzelt ist, daß sie, wie alle ihre Glaubensbrüder, das Passah-Gebet mit dem Rufe schließen: „Nächstes Jahr in J.!" Im Kapitel „Zionismus" wendet er sich — obgleich die guten Absichten dieser Bestrebungen nicht verkennend — energisch gegen die hebr Unterrichtssprache, die seiner Ansicht nach „mit ihrem polonisierenden

Vokalismus und westländischen Konsonantenbestand“ doch nur dem verständlich sei, der diese Kunstworte des Hebräischen erraten könne. Die jüd. Volksschüler müßten somit hebräisch, arabisch, türkisch und wenigstens eine europäische Sprache lernen und hätten hierdurch kaum Zeit für andere, wichtigste Lehrfächer. Daß die dortigen Juden, deren Muttersprache ein deutscher Dialekt ist, sich gegen die deutsche Schule wenden, legt D. nahe, politische Hintergedanken hierbei zu vermuten.

Die Zukunft P.'s liegt D., der hier wie von einer zweiten, geliebten Heimat sprechen mag, besonders nahe. Herzl's „Neuland“ Idee kann er nicht zustimmen. Wenn „die melancholische Weise der Hirtenflöte durch die polnisch empfundenen Melodien der Zionisten ersetzt würden, hätte P. aufgehört, der Welt etwas zu sein.“ Die Trümmer seiner Burgen, Kirchen, Synagogen, Tempel usw. müßten gepflegt und die Fortschaffung der Kulturreste verhütet werden. Dies gäbe das zinsentragende Grundkapital; das heilige Land selbst sollte ein Freilichtmuseum für die verschiedenen Bekenntnisse werden. Die Siedelung müßte recht wohldurchdacht werden, ebenso die wirtschaftliche Erschließung, der durch Straßenbauten usw. im Kriege übrigens bestens Vorschub geleistet wurde. Eine Fortentwickelung auf eigenen Grundlagen und ohne Verwischung der natürlichen Eigenart des Landes, scheint D. vor allem erstrebenswert. Dr. Ing. Alfred Grotte.

Berichtigungen.

In meiner Abhandlung: „Noch eine hebräische Urkunde des Kölner Stadtarchivs“ im vorigen Jahrgang S. 338 ff. sind folgende Druckfehler zu berichtigen:

1. S. 339, Zl. 12 v. o.: Recgalla (Rechgelina . . .) — 2. Zl. 15 v. o.. Jülich. — 3. Zl. 17 v. o: Jehuda . . . Yoursina. — 4. Zl. 24 v. o.: Suskindus. — 5. S. 340, Zl. 1 v. o.: Nr. 434. — 6. Zl. 2 v. o.: f. 32^{6}. — 7. Zl. 27 v. o: Kopgin. — 8. S. 341, Zl. 1 d. hebr. Textes: הנגו. — 9. Zl. 13 v. o. im deutschen Text lies: (reichen).

Köln a. Rh. Adolf Kober.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.
Für die Redaktion verantwortlich: Professor Dr. M. Brann in Breslau.
Druck von Th. Schatzky G. m. b. H., Breslau III.

Die beiden Moses.

Von **Max Freudenthal.**

Dem Forscher wird es stets von besonderem Interesse sein, den Beziehungen nachzuspüren, welche zwischen großen Männern in der Weltgeschichte bestanden, einerlei, ob die Gleichzeitigkeit des Lebens äußere und dadurch verstärkt um so tiefere innere Verknüpfungen bewirkt oder ob über alle dazwischen liegenden Zeiträume hinaus die Geister sich begegnen und aus der Persönlichkeit und Arbeit des Älteren nachhaltigste Wirkungen in die Seele des zeitlich von ihm entfernten Jüngeren hinüberströmen. Die großen Männer sind dünn gesät auf Erden, und daß ein einziges Jahrhundert eine Mehrzahl von hervorragenden Geistern auferstehen, gegenseitig sich persönlich kennen und beeinflussen läßt, ist eine seltene Gunst, welche die Vorsehung der Menschheit gewährt. Um so häufiger zeigt sie die Fernwirkung genialer Persönlichkeiten auf allen Gebieten des Geisteslebens und des künstlerischen Schaffens. Auch wer weiter baut, knüpft an frühere Meister an, selbst das größte und selbständigste Genie untersteht bewußt oder unbewußt nicht bloß dem Einfluß der Umgebung und Überlieferung, sondern braucht die Befruchtung durch andere Geister, auf daß die Samensporen, von denen seine Seele übersät ist, zu leben und zu reifen beginnen. Wer in die verborgenen Tiefen der Genies hineinzuleuchten vermöchte, der würde feststellen können, wie auch sie trotz ihrer überragenden Größe nicht außerhalb, sondern innerhalb der gewaltigen geistigen Entwicklungskette stehen, welche die Menschheit seit ihrer Urzeit umschlingt. Das Geniale also zu begreifen suchen, heißt noch lange nicht es zerstören, zumal immer noch genügend göttlicher

unerforschlicher Rest neben aller Erdenschwere an ihm übrig bleibt.

In der Geschichte des Judentums knüpft sichtlich alle Geistesentwicklung immer wieder an zwei große Persönlichkeiten und deren Leistungen an: Moses ben Amram und Moses ben Maimon. Daß sie hoch über alle anderen Geister der jüdischen Geschichte hinausragen, hat im Sprichwort schon frühzeitig seinen Ausdruck gefunden: Von Moses bis Moses war keiner wie Moses. Wie die beiden innerlich zu einander standen, hat dagegen noch niemand bisher im Zusammenhang untersucht. Nicht etwa, weil der innere und äußere Abstand der beiden von einander solche Untersuchung verboten hätte. Die jüdischen Dichter des Mittelalters haben oft genug in poetischem Hymnus dem Wesen des einen die Züge des anderen geliehen und spielend die Lebensgeschichte des Führers durch die Wüste in die des Führers der Verirrten verflochten oder das Gesetzbuch des ersten mit dem des zweiten zusammengestellt. Dieses ist ihnen nicht bloß dem Namen nach, sondern wirklich das zweite göttliche Gesetz, vom Herrn der Cherubim offenbart[1]), und selbst dessen philosophisches Werk ist ihnen wie eine Gotteslehre gegeben durch die Hand des Moses[2]), dem Manna gleich, das vom Himmel kam[3]), wie die Gotteswolke, die sich schützend über Israel breitete[4]). Auch dieses Moses Geistesstab tut Wunder, spaltet die Fluten, beruhigt die Verzweifelten[5]), er schafft ihnen Pfade mit seines Mundes Hauch, er schlägt auf den Felsen, daß lebendiges Geisteswasser hervorsprudelt, und heilt wie Moses Hände einst die von den Schlangen des Zweifels Gebissenen

---

[1]) Kobez al Jad I, Berlin 1885, S. 1 ff., Nr. 15 u. 16.
[2]) Das. Nr. 50 u. 69.
[3]) Das. Nr. 27 und II, Berlin 1886, Nr. 72.
[4]) Das. I, Nr. 27.
[5]) Das. Nr. 1, 29, 52.

und dem Tode schon Geweihten[1]). Denn auch der zweite Moses ist ein Prophet, ein Prophet der Weisheit, und keiner steht mehr auf gleich ihm[2]). Das Schicksal seines großen Vorgängers trägt auch er: Murren und Widersetzlichkeit; aber das darf ihn so wenig wie jenen anfechten[3]). Denn hoch steht er über allen; zum Himmel steigt er empor, höher als alle Weisen der Welt, in Regionen, in denen alle Geheimnisse sich ihm erschließen, zu Gott selber, wie Moses einst, der Seher[4]).

Solch poetischer Überschwang steht nun freilich im allerschärfsten Gegensatz zu der Demut, mit welcher der gefeierte Moses ben Maimon selber vor dem Propheten Moses sich beugt, und ihn selbst, nicht seine schwärmerischen Verehrer müssen wir fragen, wollen wir ein Bild der Einwirkung gewinnen, welche der große Meister Israels auf den großen Denker des Mittelalters geübt hat. Zu diesem Behufe muß vor allem das Bild rekonstruiert werden, das dieser sich von der Persönlichkeit des ersten Moses entworfen hatte; denn nur aus ihm läßt sich ein Schluß auf das seelische Verhältnis ziehen, das zwischen beiden bestand. Für Maimonides einigen sich freilich in Moses ben Amram die höchsten menschlichen Fähigkeiten geistiger und sittlicher Art, die sich nur denken lassen[5]). Er ist der vorzüglichste von allen, die je geboren wurden[6]); nach einem Worte des Talmuds ist er der Vater des Gesetzes, der Vater der Weisheit und der Vater der Propheten[7]), und mit diesem dreifachen Ehrentitel „des Vaters" oder noch lieber des „Meisters",

---

[1]) Das. Nr. 52; II, Nr. 77; I, Nr. 9.

[2]) Das. Nr. 40.

[3]) Das. Nr. 44 u. 51; II, Nr. 77.

[4]) Das. I, Nr. 30, 33, 55, 57.

[5]) Kommentar zur Mischna Sanhedrin Abschn. IX, 7, Grundlehre und zu Aboth Abschn. IV, 4.

[6]) More Nebuchim (M. N.), II, Kap. 33.

[7]) Das. III, Kap. 54 und Aboth a. a. O.

Adon, pflegt jener ihn ständig einzuführen, wenn er ihn nicht, wie üblich, schlicht und einfach „unseren Lehrer Moses, Friede sei mit ihm" benennt. Aber auch in so schlichten und einfachen Zügen verrät sich die tiefe Ehrfurcht, die ihn vor diesem erhabenen Geiste erfüllt. Da, wo er einmal von den Wundern spricht, die Moses zuteil geworden, berichtet er, daß die „reine, ehrwürdige" Hand des Gottesmannes, da er sie in den Busen steckte, wieder rein geworden sei[1]). Diese beiden kleinen ehrfürchtigen Attribute, mit denen er die Hände Mosis schmückt, besagen mehr als alle Ruhmesworte. Ebenso bedeutsam ist aber das fortwährende Ringen, sich die Bedeutung der Meisterschaft dieses Mannes im Gesetz, in der Weisheit und in der Prophetie durch tiefeindringendes Verständnis klar zu machen. Nicht aus historischem nur, sondern viel mehr noch aus persönlichem Interesse! Denn in der Vereinigung dieser drei Hochstufen schwebt Maimonides das eigene Ideal vor: das Höchste zu erreichen vereint in der Erfassung des Göttlichen, im menschlichen Wissen und in der sittlich-religiösen Betätigung, das dünkt ihm die Krönung alles Menschenstrebens, die Vollendung der Aufgabe, zu der ein jeder Mensch und ganz gewiß ein Israelit berufen ist. In ähnlicher Weise stellt er auch die Aufgabe dar, für die Moses selber berufen worden war: er sollte Israel zu einem Priestervolke bilden durch die Erkenntnis und die Verehrung Gottes[2]). Also auch hier die Vereinigung der Meisterschaft in der Prophetie, in der Weisheit und im Gesetze, im Göttlichen, im Menschlichen, im Sittlichen. So kommt denn Moses ben Maimon in seinen Schriften immer wieder und stets von neuen Seiten her auf die Darstellung dieser dreifachen Kette zurück, die sich für ihn um die Persönlichkeit eines Moses schlingt. Man fühlt es ordentlich

[1]) Das. II, Kap. 29.
[2]) Das. III, Kap. 32.

heraus, wie er sich gar nicht genug tun kann, ein möglichst scharfes und klares Verständnis der Größe und Bedeutung dieses Einzigartigen zu gewinnen.

Vor allem sucht Maimonides das Wesen des Propheten Moses zu erfassen, wie es ihn ja bekanntlich überhaupt besonders reizte, dem Geheimnis der Prophetie verstandesmäßig beizukommen. Geschichtlich stellt er zunächst fest, daß die Prophetie mit Moses erst ihren Anfang nimmt[1]). Vor Moses gab es keine Propheten. Wohl nennt auch er einmal in überschwänglichem Tone Abraham mit Moses die beiden „Propheten", die als Träger der Entwickelung des ganzen Menschengeschlechts sowohl hinsichtlich des Glaubens wie der Gesellschaft gelten müssen[2]). Allein in Wahrheit ist Abraham kein Prophet gewesen. Er mag wohl durch eigenes Nachdenken zur Erkenntnis von Gottes Dasein gelangt sein oder sich dessen gerühmt haben, solche Erkenntnis sei unter dem Einfluß eines Gestirns oder eines Engels ihm geworden. Daß aber jemand sich der Prophetie gerühmt und erklärt habe, Gott habe zu ihm gesprochen und ihn ausgesandt, das wurde vor Moses nicht gehört. Denn wenn auch von den Patriarchen berichtet wird, Gott sei ihnen erschienen und habe zu ihnen gesprochen, so fehlte doch bei ihnen das wichtigste Kennzeichen der Prophetie, nämlich die Sendung an die Menschen, ihnen zu predigen und sie zu bessern. Was Gott zu ihnen sprach, betraf sie selber und die Ihrigen, nicht aber die andern draußen, und was sie diesen dennoch geben, geschah auf dem Wege des Nachdenkens und des Unterrichts. Anders, als Gott dem Moses erschien; da erteilte er ihm sofort den Auftrag, den Menschen zu predigen und ihnen eine Botschaft zu überbringen, und er offenbarte ihm zu diesem Behufe die tiefste Erkenntnis seines Wesens und Daseins im heiligen

---

[1]) Das. I, Kap. 63; II, Kap. 39; III, Kap. 29.
[2]) Das. II, Kap. 23.

Gottesnamen am Dornbusch[1]). So Maimonides, und er beruft sich ausdrücklich darauf, daß weder die heilige Schrift noch die zuverlässige mündliche Überlieferung etwas von einer Prophetie in den Generationen vor Moses wissen[2]). Das ist sicherlich geschichtlich als richtig zu erachten, so sehr auch Maimonides so manches Bibelwort, das dieser Auffassung entgegensteht, kunstvoll umdeuten muß. Es ist aber in Wahrheit eine ganz andere Persönlichkeit, die mit Moses in der Geschichte Israels auftritt, unvergleichbar mit den vorangegangenen Patriarchen.

Aber, wie Maimonides ausführt, auch unvergleichbar mit den nachfolgenden Propheten! Mit Moses beginnt die Prophetie und in ihm erreicht sie sofort ihren Höhepunkt. Keiner der späteren Propheten steht mehr auf der Stufe, die ein Moses einnimmt. Er ist in der Tat zugleich der Vater und der Meister der Propheten[3]). Die auf ihn folgten, treten nur als Warner, als Prediger vor die Menschen und fordern sie auf, der Lehre Mosis nachzufolgen, Strafe dem Ungehorsamen, Segen dem Folgsamen dafür verkündend[4]). Wer es gar wagen würde, als Prophet aufzutreten und gegen die Lehre Mosis sich zu wenden, der würde hieran sofort als falscher Prophet erkannt werden, selbst wenn er im Namen des wahren Gottes spräche — Maimonides denkt offenbar hier auch an Islam und Christentum —; ein echter Prophet ist nur derjenige, der die Menschen mahnt, die Thora Moses ohne Mehrung und ohne Minderung zu beobachten[5]). Aber auch unter den echten Propheten ist keiner, der es mit Moses aufnehmen könnte, so daß eigentlich das Wort Prophet bei ihm einen anderen Sinn hat

---

[1]) Das. I, Kap. 63.

[2]) Das. II, Kap. 39.

[3]) Lichtenberg, Kobez Teschuboth, Leipzig 1859, II, S. 1.

[4]) M. N. II, Kap. 38.

[5]) Ausführlich dargelegt in der Einleitung zum Mischnah-Kommentar von Seder Seraim.

als bei jenen[1]). Der Unterschied liegt nicht etwa bloß in der Verschiedenartigkeit der Wunder, die, von oder an den späteren Propheten geübt, immer nur zur Kenntnis Einzelner kamen, während die des Moses öffentlich vor Freund und Feind, vor dem gesamten Israel und ebensogut vor ganz Ägypten sich vollzogen[2]). Wunder sind aber überhaupt keine Bezeugungen der Prophetie; es sind Ereignisse, die nach den Bedürfnissen des Augenblicks notwendig eintreten[3]), und das den Propheten Auszeichnende liegt nur darin, daß Gott ihm den Zeitpunkt bekannt gibt, in welchem er das Ereignis anzukündigen hat, und in dem es in einem Gegenstand nach dessen natürlicher Anlage zur Wirklichkeit wird[4]). Für die Prophetie eines Moses bedurfte und bedarf es der zahlreichen Wunder, die er geübt, am allerwenigsten als Beweisstücke. Was am Sinai in Gegenwart so vieler Zeugen sich abspielte, war eine Bekräftigung seiner göttlichen Sendung, die unwiderleglich bleibt, und die selbst ein künftiger Prophet nicht abstreiten könnte[5]). Wie er aber durch das, was Tausende gesehen und gehört, über die anderen Propheten hinausragt, so steht er auch in jeder anderen Beziehung auf der höchsten Stufe der Prophetie.

Für alle Propheten gilt gemeinschaftlich, daß natürliche Anlage, geistige Entwicklung, sittliche Vollkommenheit und der göttliche Wille zusammen das prophetische Auftreten ermöglichen und verwirklichen[6]). Doch selbst bei so vollkommenen Menschen ist die Stärke der durch Studium entwickelten Verstandeskraft, der durch Anlage wirkenden Einbildungskraft und der durch Lossagung von allem Äußer-

---

[1]) M. N. II, Kap. 35.

[2]) Das.

[3]) Einleitung zum Mischnahkommentar Seraim und Mischneh Thorah I, Hilchoth Jeßode ha-Thorah, Abschn. 8.

[4]) M. N. II, Kap. 29.

[5]) Mischneh Thorah a. a. O.

[6]) M. N. II, Kap. 32.

lichen und Sinnlichen gestählten Sittenreinheit eine ganz verschiedene, und demgemäß steigert sich auch die Stufe, auf welcher die einzelnen Propheten stehen[1]). Auch für die Weise und Art, in der sich die prophetische Intuition vollzieht, gibt es niedere und höhere Formen, im ganzen elf Rangstufen[2]). Doch selbst über die höchste, auf der die Propheten in Visionen Engel zu sich sprechen hörten, tritt Moses noch hinaus. Er hat keine durch die Einbildungskraft vermittelten Visionen, er vernimmt ohne solche das göttliche Wort von dem Sühnedeckel der Bundeslade zwischen den Cherubim her[3]). Bei ihm hat die Einbildungskraft keinerlei Einfluß auf die Prophetie, vielmehr ergießt sich die reine tätige Verstandeskraft schrankenlos und ohne jene zu Hilfe zu nehmen über ihn[4]). Wie wenn in tiefschwarzer Nacht in ganz kurzen Zwischenräumen Blitz um Blitz herabschießt, so daß der Zuschauer wie in ununterbrochener Helle steht und die Nacht um ihn sich in Tag verwandelt, so war die Stufe, auf der sich der größte der Propheten befand, ständig erhellt, während die anderen meistens auf jener Stufe standen, auf der gleichsam die Blitze nur in großen Zwischenräumen sich folgen[5]). Im einzelnen sind es denn folgende Unterschiede, welche den Abstand der übrigen Propheten von Moses kennzeichnen[6]). Die Propheten haben Träume oder Visionen, Moses verkündigt wach und aufrecht Gottes Wort. Die Propheten erhalten ihre Gedanken durch einen Engel, deshalb sprechen sie in Gleichnis und Rätselform; Moses nicht auf solchem Wege und nicht in solcher Form, er erschaut Ding und Wort in seinem Urquell und braucht darum nicht erst kunstvolle

---

[1]) Das. Kap. 36.
[2]) Das. Kap. 45.
[3]) Das. II, Kap. 45 Schluß.
[4]) Das. Kap. 36.
[5]) Das. I, Einleitung.
[6]) Mischneh Thorah a. a. O., Abschnitt 7.

Einkleidung. Die Propheten werden durch die Visionen seelisch aufs tiefste erschüttert und erschreckt; Moses bleibt völlig ruhig und gemessen wie bei einem Gespräch zwischen Menschen. Die Propheten konnten nicht jederzeit, wenn sie wollten, prophetisch tätig sein, Moses dagegen zu jeder Zeit, wenn es sein Wunsch war, und ohne daß er erst ausdrücklich seine Sinne darauf einzustellen brauchte, er stand allezeit gleich den göttlichen Heerscharen zur Prophetie gerüstet und bereit. So ist es auch erklärlich, daß die anderen Propheten nach vollbrachter prophetischer Tätigkeit wieder heimkehrten, ihrem Berufe nachgingen und ihren körperlichen Bedürfnissen Genüge taten, während Moses nicht in sein Haus zurückkehrte, allem Sinnlichen fernblieb und seine Gedanken in dauernder Verknüpfung mit dem Allmächtigen hielt, so daß seine prophetische Würde ihn nie verließ, ständig von seinem Antlitz leuchtete und ihn heiligte gleich den Engeln. Und so kennzeichnet denn Maimonides in der siebenten seiner berühmten dreizehn Grundlehren des Judentums[1]) die Stellung des Vaters unter den Propheten dahin zusammenfassend, daß er bereits über die menschliche Stufe hinaus auf derjenigen der Engel gestanden und gleich diesen ohne jede Scheidewand und ohne jedes irdische, sinnliche oder geistige Hindernis mit seiner reinen Verstandeserkenntnis das göttliche Wesen zu erfassen vermocht habe.

Es ist selbstverständlich, daß auch ein Moses deswegen die Gottheit nicht leiblich erschaut. Daß Gott mit ihm von Angesicht zu Angesicht gesprochen, ist ebensowenig wörtlich und sinnlich aufzufassen, wie daß er zu Gott hinaufsteigt oder vor Gott steht. Daß auch die reinste Verstandeserkenntnis an den Menschenleib gebunden ist, bedeutet ja immer noch eine Scheidewand, freilich für Moses

[1]) Mischnahkommentar zu Sanhedrin, Abschn. 10. Daselbst auch eine ähnliche Erörterung der Unterschiede zwischen Moses und den anderen Propheten wie im Mischneh Thorah a. a. O.

die einzige, die nach einem von Maimonides so ausgedeuteten talmudischen Wort nicht anders denn ein Spiegel sich darstellte, daraus ihm die göttliche Herrlichkeit entgegenstrahlte[1]). Er sieht also Gott nicht, er hört nur eine redende Stimme[2]); er steigt wohl zur Spitze des Sinai hinauf, auf die sich das göttliche erschaffene Licht herabgelassen hatte, aber zu Gott selber steigt er nur im prophetischen Geist empor[3]), und ganz ebenso bedeutet alles Stehen vor Gott, alles sich Gott Nähern immer nur eine Annäherung an ihn in der Erkenntnis, das sich Entfernen von ihm eine Abnahme dieser Erkenntnis[4]). Auch daß Moses nur gestattet ist, Gottes Rücken, nicht aber sein Angesicht zu schauen, wie er es gerne gewollt, bedeutet nichts anderes, als daß ihm Gott in seinen Wirkungen oder in der Gesamtheit seiner Geschöpfe zur Erkenntnis kam[5]), nicht aber in so sinnlicher Weise, wie ein Mensch den anderen schaut, wenn auch einem Moses bei dieser Gelegenheit das wahre Wesen Gottes in seinem Unterschied von allen anderen Wesen in vollem Bewußtsein wie nie einem anderen Menschen zuvor oder nachher aufging[6]). Und wie hier sowohl das, was ihm verweigert als das, was ihm gewährt wurde, in einer reinen Vernunfterkenntnis ohne Mitwirkung der Sinne bestand, so war auch bei dem großen Akt am Sinai Moses Streben ausschließlich auf eine solche gerichtet[7]). Die heilige Schrift läßt selbst bei dieser bedeutsamsten und unvergleichlichsten aller Offenbarungen Gott in einer Wolkensäule erscheinen, um aufmerksam zu machen, daß wegen des dunklen irdischen Stoffes, der uns, nicht ihn, umhüllt, eine Erkenntnis seines

---

[1]) Schemoneh Perakim, Abschn. 7.
[2]) M. N. I, Kap. 37.
[3]) Das. Kap. 10.
[4]) Das. Kap. 18.
[5]) Das. Kap. 21 u. 38.
[6]) Mischneh Thorah, Hilchoth Jesode hathorah, Abschn. 1.
[7]) M. N. I, Kap. 21.

Wesens unmöglich sei[1]). In tiefer Scheu und Zurückhaltung schreitet darum Moses selber nur langsam und stufenweise in dieser Erkenntnis voran, bis ihm zum Lohne dafür so viel göttliche Ergießung zuteil wird, daß er Gottes Gestalt selbst erschaut[2]). Nicht sinnlich natürlich! Es wäre eine Ausgeburt der Phantasie, sich vorzustellen, daß Gottes Stimme, mit der er seine Gebote erteilte, der menschlichen gleich Buchstaben und Stimmklang enthalten habe[3]). Wenn die Propheten Gottes Stimme vernahmen, so geschah dies entweder in der Vision oder ihr Schauen und Hören galt wirklichen, irdischen Erscheinungen[4]). Auch am Sinai vernahm das Volk nur ein einziges Mal, nämlich während der Verkündigung der beiden ersten Gebote, einen allgemeinen Stimmenhall, von dem es nichts begriff. Moses allein verstand ihn aus seiner tiefen Erfassung des göttlichen Wesens heraus und übermittelte dem Volke den Sinn dieser ersten und den Wortlaut der folgenden Gebote, von denen die anderen überhaupt nichts mehr gehört hatten[5]). So erweist denn das Auftreten des Moses in jener großen Stunde, daß er nicht bloß der Vater der Propheten, sondern auch ein Vater in der Weisheit war.

Der Fürst der Weisen[6]), der Meister der Weisheit, der uns zur Vollkommenheit geführt hat[7]), weiser als Salomo, der selber schon weiser war als alle Menschen[8]), so erscheint der erste Moses in den Augen des zweiten auch als unerreichtes Vorbild in jenem geistigen Streben, das letzterem als das höchste gilt, in der Philosophie. Denn

---

[1]) Das. III, Kap. 9.
[2]) Das. I, Kap. 5.
[3]) Das. II, Kap. 12.
[4]) Das. I, Kap. 21.
[5]) Das. II, Kap. 33.
[6]) Das. I, Kap. 54.
[7]) Das. II, Kap. 11.
[8]) Das. III, Kap. 54.

„Weisheit" in diesem Sinne ist ihm identisch mit philosophischer Vernunfterkenntnis, die ihm unentbehrlich dünkt zum Verständnis der heiligen Lehre[1]). Auch im Besitz dieser Weisheit gibt es verschiedene Abstufungen. Wer mit allen seinen Gedanken nach Vervollkommnung im Göttlichen strebt und sich Gott zuwendet, von allem außer ihm seine Gedanken abwendet und alle seine Verstandeskräfte dazu anwendet, die Dinge zu erforschen, um aus ihnen einen Beweis für das Dasein Gottes zu finden und dessen Walten nach allen möglichen Seiten zu ergründen, der steht drinnen im Palaste des Königs auf der Stufe der Propheten. Unter ihnen ist einer, der so tiefe Erkenntnis hatte und seine Gedanken so sehr von allem außer Gott abwandte, daß von ihm gesagt werden konnte: er stand dort beim Ewigen selber, fragte und gab Antwort und beredete sich mit ihm an jenem heiligen Standort und voller Freude über das Erkannte genoß er kein Brot und trank kein Wasser, denn seine Verstandeskraft beherrschte ihn so stark, daß alle niedrigen Körperkräfte, d. h. alle Arten des Begehrungsvermögens, aussetzten[2]). So gibt es also auch in der philosophischen Erkenntnis Gottes verschiedene Stufen, obgleich er nie in seinem positiven Wesen, sondern nur in negativen Attributen zu erfassen ist[3]). Aber selbst als er die eine Bitte Moses als unerfüllbar abwies, diesem sein wahres Wesen bekannt zu geben und er ihm nur die andere erfüllte, ihn seine Eigenschaften kennen zu lehren, machte er ihn dennoch auch hinsichtlich der Erkenntnis seines Wesens auf einen philosophischen Standpunkt aufmerksam, von dem aus Moses das einem Menschen möglichst Erfaßbare begreifen könne, so daß dieser in der Tat erkannte, was weder vor noch nach ihm

---

[1]) Das.
[2]) Das. III, Kap. 51.
[3]) Das. I, Kap. 59.

irgend einer erfaßte[1]). So darf es denn Moses als Meister der philosophischen Weisheit mit jedem Philosophen aufnehmen, und wenn Aristoteles, das Haupt der Philosophen, seine Behauptungen so oft auf die Faseleien der Zabier stützt, warum sollen wir die unsrigen nicht lieber noch auf die Worte Abrahams und Moses und auf alles, was daraus gefolgert wird, stützen[2])? War doch Moses nicht bloß in rein religiösen Dingen Meister! Daß er z. B. aus göttlicher Eingebung auch die Gesetze des Mondlaufs gewußt habe, ist nach Maimonides eine wahre Überlieferung[3]).

Moses ben Amram hat denn auch nicht die Thora nur als sein Werk hinterlassen. In viel weitgehenderem Sinne ist er wie der Vater der Prophetie und der Philosophie auch der Vater des Gesetzes. Denn er erhielt von Gott nicht bloß die 613 Gesetze der Thora selber, sondern auch die Erläuterungen dazu, und aus Moses Munde vernahmen alsdann Aron, nach ihm dessen Söhne Eleasar und Ithamar, nach diesen die siebzig Ältesten und zuletzt das ganze Volk jedesmal wieder die gesamte Fülle der Gesetze und der dazu gehörigen Erläuterungen[4]). Vor seinem Tode wiederholte Moses vom 1. Schebat bis zum 7. Adar nochmals vor dem Volke sämtliche Einzelheiten der Gesetze und der dazu gehörigen Erläuterungen und schrieb zuletzt die Gesetze in 13 Thorarollen auf Pergament nieder, von denen die Leviten und die 12 Stämme je eine erhielten. Das war sein letztes Werk, ehe er um den Mittag des 7. Adar zum Sterben die Höhe des Nebo beschritt. Die von ihm gegebenen Erläuterungen zur Thora aber pflanzten sich mündlich fort und so ist Moses nicht bloß als der Vater des schrift-

---

[1]) Das. I, Kap. 54.

[2]) Das. II, Kap. 23.

[3]) Zweite Einleitung zum Kommentar der Mischnah Rosch ha-Schanah.

[4]) Einleitung zum Mischnahkommentar von Seder Seraim nnd Einleitung zum Mischneh Thorah.

lichen, sondern auch des mündlichen Gesetzes anzusehen. Die Thora selber stammt g a n z von Moses vom ersten bis zum letzten Buchstaben[1]), sogar die letzten acht Verse, in denen von Moses Tod berichtet wird, rühren von ihm aus göttlicher Eingebung her, wenn sie auch ihrem Inhalt nach von dem, was erst nach Moses Tode war, erzählen und sich dadurch von der übrigen Thora unterscheiden[2]). Im achten seiner Grundsätze[3]) unterstreicht Maimonides noch viel schärfer als Glaubenssatz des Judentums, daß die ganze Thora von Gott dem Moses übergeben und von diesem wie nach Diktat niedergeschrieben worden sei. Wer auch nur einen einzigen Satz, einerlei, ob es sich um nebensächliche Namen oder um die wichtigsten Grundlehren handelt, in seinem göttlichen Ursprung leugnet, ja ihn nur Moses selber als Autor zuschreibt, gilt als größter Gottesleugner. In der Thora dürfe auch kein Unterschied gemacht werden zwischen Kern und Schale, alles in ihr ist göttlich, nicht bloß mosaisch. Selbst die sichtbaren Gegenstände, von denen sie berichtet, sind Moses in ihrem Urbild durch Gott aufgezeigt worden. Auch die Vernunftwahrheiten, die in der Thora enthalten sind, werden als göttlich geoffenbart darin dargestellt und nicht etwa philosophisch entwickelt[4]). Ja, jedes Wort in ihr ist so voller Weisheit und Wunder, daß auch die Erläuterungen dazu nur von Gott selber herrühren konnten[5]). Die heilige Schrift ist darum kein Buch, das man begreift, wenn man es etwa in Stunden durchfliegt, die von Trunk und Liebe übrig sind, wie man viel-

[1]) Einleitung zum Mischnahkommentar von Seder Seraim.

[2]) Mischneh Thorah I, Hilchoth Tefillah, Abschn. 13. Die gottesdienstliche Erleichterung, die Maimonides für diese acht Verse gestattet, daß ihre Verlesung kein Minjan erfordert, wird von Abraham ben David entrüstet abgewiesen.

[3]) Kommentar zur Mischnah Sanhedrin Kap. 10. Vgl. auch Kobez Teschuboth a. a. O. II, Bl. 15 f.

[4]) M. N. III, Kap. 54.

[5]) Achter Grundsatz a. a. O.

leicht ein Geschichts- oder Liederbuch durchliest[1]). Sie ist vielmehr die Wegweiserin der Vorwelt und der Nachwelt und einzig in ihrer Art[2]). Nie hat es vor Moses seit Adams Zeiten einen solchen Aufruf zur Gotteslehre gegeben und niemals mehr nach ihm. Es ist dies gleichfalls eine Grundlehre des Judentums, daß es nie eine andere Gotteslehre gab und geben wird als die Thora Mosis[3]). Zwei Hauptzwecke sind es, auf welche Moses in ihr ausgeht: die Liebe zu Gott und die Ehrfurcht vor ihm. Jene wird durch die Lehren erreicht, welche in der Thora von der wahren Erkenntnis des göttlichen Wesens handeln, diese durch die Handlungen, zu welchen die Gebote und Verbote der Thora hinführen[4]). Vom Standpunkt des Menschen aus gemessen, bedeuten die beiden Hauptzwecke: Beförderung seines seelischen und seines leiblichen Wohles, letzteres durch Hinwegschaffen aller Willkür der Einzelnen und Unterordnung unter das Wohl der Gesamtheit[5]). Darum ist auch einer der Hauptzwecke der Thora die Verbreitung der Sittlichkeit, die Einschränkung aller sinnlichen Begierden auf die notwendigsten Bedürfnisse[6]). In den Zeiten vor der Thora herrschte allgemeine Zuchtlosigkeit, erst mit ihr beginnen die Einrichtungen der Sittlichkeit auf Erden, wie z. B. die der Eheschließung auf sittlich-religiöser Grundlage[7]). Ein Hauptzweck, der von der Thora selber angegeben wird, ist die Ausrottung des Götzendienstes aus den Herzen und dem Andenken der Menschen[8]). Nach allen diesen Hauptrichtungen hin bewegen sich auch die Absichten der

---

[1]) M. N. I, Kap. 2.
[2]) Das. III, Kap. 27.
[3]) Das. II, Kap. 39 und neunter Grundsatz a. a. O.
[4]) M. N. III, Kap. 52.
[5]) Das. III, Kap. 27.
[6]) Das. Kap. 33.
[7]) Mischneh Thorah II, Anfang.
[8]) M. N. III, Kap. 29.

einzelnen Gebote und Verbote, die Moses erließ. Sie haben allesamt einen bestimmten Grund und Zweck, auch ohne daß er jedesmal bekannt gegeben ist[1]). Jedes Gebot und Verbot, dessen Ursache du nicht kennst, ist nichts anderes denn ein Heilmittel für irgend eine Krankheit der damaligen Zeit, die uns Gott sei Dank nicht mehr bekannt ist[2]). Der Zweck der Gesetze ist eben immer dieser dreifache: Läuterung des Glaubens, Verbesserung der öffentlichen Angelegenheiten durch Wegräumung des Unrechts und Verbreitung guter Sitten[3]). Diesen Zwecken sind selbst die reinen Glaubenslehren in der Thora unterstellt; es werden nur diejenigen erwähnt und eingeschärft, die zu jenen Zwecken hinführen, nicht aber die übrigen Wahrheiten, welche den Gegenstand der metaphysischen Forschung nach den verschiedensten Seiten hin bilden und aus denen jene genannten eigentlich erst resultieren[4]). Die 613 Gebote selber lassen sich in zwei Klassen einteilen: in solche, welche sich auf das Verhältnis der Menschen zu Gott, und in solche, die sich auf das Verhältnis des Menschen zum Menschen beziehen[5]). Im einzelnen lassen sie sich in 14 Klassen einordnen. Trotz dieser Fülle bedeuten sie keine Last und kein Übermaß; es wäre ein Irrtum, solches zu glauben. Für den Lasterhaften wird es natürlich immer eine große Belästigung sein, sich vom Bösen fernzuhalten. Leichtigkeit und Schwere des Gesetzes in der Thora darf man aber nicht nach dem Maßstab solcher Menschen bemessen, sondern nach dem Vollkommensten unter den Menschen, den als Vorbild für alle hinzustellen Absicht der Thora war, weshalb sie denn auch allein den Namen der göttlichen Lehre trägt[6]). Dieser Vollkommenste

---

[1]) Das. Kap. 26.
[2]) Das. Kap. 49.
[3]) Das. Kap. 28.
[4]) Das.
[5]) Das. Kap. 35.
[6]) Das. II, Kap. 39.

aber, dieses Vorbild ist kein anderer als Moses, unser Lehrer, der Meister der Prophetie, der Philosophie und des Gesetzes!

Das ist das Bild, das Moses ben Maimon nach den verschiedenen Andeutungen in seinen Schriften sich von Moses ben Amram zurechtgelegt hatte. Es ist das Bild des Glaubens, retouchiert durch den Rationalismus seiner Philosophie, ein Versuch, in das Wesen des prophetischen Genies nicht bloß dogmatisch, sondern auch verstandesmäßig einzudringen. Ihn in kritischen Vergleich mit dem Bild zu stellen, welches die moderne Wissenschaft von der geschichtlichen Stellung und Bedeutung Moses zu geben sich müht, hat bei der Verschiedenartigkeit der Voraussetzungen und Methoden keinen Sinn. Hatte aber Maimonides es sich zur Lebensaufgabe gemacht zu erweisen, daß das Judentum an Wahrheit und Reinheit seiner Lehre es mit allen anderen religiösen und philosophischen Systemen getrost aufnehmen könne, so mußte ihm das Bild seines größten Führers in ebensolchem Strahlenkranze erglänzen. Moses ben Amram ist der echte religiöse Prophet, der wahre philosophische Weise, der sittlich vollkommene Mensch; Islam, Christentum, Aristotelismus müssen in ihm auch alle ihre Ideale vereint und verkörpert wiederfinden. So wollte Maimonides mit der Aufstellung seines Idealmenschen Moses dem Judentum auf wissenschaftlichem Wege nicht bloß die geschichtliche Priorität, sondern auch das unerschütterliche Anrecht auf die Führung in der Entwicklung der Menschheit zuerkennen. Die moderne Wissenschaft wird, so sehr sie sich einstweilen bei der Erforschung des Lebens und Wirkens eines Moses dagegen sträubt, zuletzt doch von ganz anderen Wegen und Methoden her zu diesem selben Zugeständnis kommen, das Maimonides festgestellt hat. So stark wie das wissenschaftliche Interesse, welches der zweite Moses an der überragenden Gestalt des ersten nahm, ist aber auch der persönliche Einfluß, welchen das Vorbild des einen auf den anderen ausübte, die seelische Fernwirkung über

die Jahrhunderte hinaus. Moses Maimonides trägt den Namen des großen Moses nicht äußerlich nur, er fühlt gleichsam die innere Verpflichtung, welche er als Träger eines solchen Namens übernommen hatte. Ihm, soweit es der Abstand erlaubte, in der dreifachen Meisterschaft der Religion, der Weisheit und der Sittlichkeit nahezukommen, mußte Maimonides als Hochziel seines Lebens erscheinen, und da alle Weisheit so wie die Vernunft selber ihm nur das Band zwischen Mensch und Gott bedeutet[1]) und Gotteserkenntnis und Gottesliebe darum für ihn eng zusammenrücken, so schiebt er in den Mittelpunkt des praktischen, religiös-sittlichen Lebens gerade diejenigen Tugenden, die einst Moses in ganz besonderem Maße auszeichneten: die Demut und die Gerechtigkeit[2]). Moses war trotz des Besitzes der vollkommensten geistigen und sittlichen Eigenschaften nicht bloß demütig, sondern nach den Worten der Heiligen Schrift sehr demütig; darum gibt es auch für den, der seinem Vorbilde nachstrebt, in dieser Eigenschaft kein aristotelisches Mittelmaß, sondern nur völlige Aneignung[3]). Und wer Gerechtigkeitsgefühl, wie Moses einst besitzt, betritt damit die erste Stufe der Prophetie. Es war so stark in jenem, daß es ihn nicht allein antrieb, den Ägypter zu erschlagen, sondern daß er selbst nachher, als er voller Angst nach Midjan floh und dort als Fremder in Ängsten sich aufhielt, sich nicht zurückhalten konnte, wenn er irgend eine Ungerechtigkeit sah[4]). Freilich, auch Moses war ein Mensch. Es gab Zeiten, in denen er

---

[1]) Das. III, Kap. 52.

[2]) Vgl. Cohen, Charakt. der Ethik Maimunis im Sammelwerk Moses b. Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluß, I, Leipzig 1908, S. 114 u. 120, sowie Guttmann, Beziehungen usw. das. II, Leipzig 1914, S. 239.

[3]) Kommentar zu Pirke Aboth, Abschn. IV, 4 und Mischneh Thorah, Hilchoth Deoth, Abschn. 2.

[4]) M. N. II, Kap. 45.

durch die fortwährende Widerspenstigkeit des Volkes ganz erschöpft wurde und sie nicht mehr hinzunehmen vermochte, Stunden, in denen sogar der Zorn aus ihm brach, so daß er dafür gestraft wurde[1]), und in solchen Zeiten der Trauer und des Zornes ließ auch in ihm die Kraft der Prophetie nach[2]). Solche menschliche Züge setzen aber ein Ideal nicht herab, sie nähern es vielmehr denen an, die ihm nachstreben möchten. Und wie das Leben, so erscheint selbst das Sterben eines solchen Idealmenschen begehrenswert. Moses, Aron, Mirjam sind nach einem Wort der Rabbinen durch einen Gotteskuß gestorben. Maimonides erklärt diese Haggada dahin[3]), daß sie alle drei in der Stimmung überschwänglicher Freude über ihre Gotteserkenntnis und Gottesliebe dahingegangen sind, in einer Todesart, die eigentlich eine Befreiung vom Tode und nur noch dem Namen nach das Ereignis bedeutet, das wir Tod nennen. Moses ist vielmehr, wie Elia später, zum ewigen Leben zu Gott emporgestiegen, so daß der Talmud sagen konnte: Unser Lehrer Moses ist nicht gestorben[4]).

Auch Moses ben Maimon ist nicht gestorben. Das Bild der beiden Moses lebt in Israel, ja in der Menschheit unsterblich weiter, der stärkste Beweis dafür, daß auch der zweite dem ersten nicht allzu ungleich war. Kein Prophet zwar, aber doch auch ein Meister in der Religion, in der Weisheit und in der Sittlichkeit, dessen Wesen ganz hervorstechend wie das des großen Moses durch Demut und Gerechtigkeit gezeichnet ist[5]). Einer, der sein Lob gesungen, vergleicht sein Werk mit jener Himmelsleiter, deren Spitze von den höchsten und reinsten Geistern eingenommen

[1]) Kommentar zu Pirke Aboth, Abschn. IV am Schlusse.
[2]) M. N. II, Kap. 36.
[3]) Das. III, Kap. 51.
[4]) Einleitung zum Mischnahkommentar zu Berachoth.
[5]) Vgl. besonders die Responsen Nr. 7 u. 140 in Kobez Teschuboth a. a. O., I.

wird[1]). Uns heute, die wir solche Himmelsleiter hinanzuschreiten versuchen, gewähren Geschichte, Wissenschaft und Leben freiere Ausblicke als den vergangenen Geschlechtern. Aber zu den Geistesgestalten dort oben schauen auch wir noch mit gleicher Ehrfurcht auf wie Moses ben Maimon zu Moses ben Amram und dieser wiederum zum Höchsten und Reinsten, zum Ewigen selber.

[1]) Kobez al Jad a. a. O. I, Nr. 18.

Philons Lehre vom Heiligen Geist und der intuitiven Erkenntnis.

Von **I. Heinemann.**

(Schluß)

II. Philons Lehre vom Pneuma[1]).

Als Träger der intuitiven Erkenntnis erscheint im Urchristentum das Pneuma. Daher untersucht Leisegang auch die Bedeutung dieses Begriffes für Philon; und es scheint dem jüdischen Theologen ratsam, ihm auf diesem Wege zu folgen. Für Philons Erkenntnislehre werden allerdings neue Ausblicke kaum zu erwarten sein. Wohl aber für die Metaphysik. Denn das Pneuma ist nach stoischer Lehre die Substanz der Gottheit und der Seele. Namentlich in der ersteren Eigenschaft interessiert es uns. Daß Philon auch in der Behandlung dieses Grundproblems der Metaphysik von der Stoa abhängig ist, läßt sich leicht zeigen. Wie aber konnte es ihm möglich scheinen, den stoischen Begriff eines welterfüllenden, durch eine „Spannung" alles Leben erzeugenden Gases und die biblische Lehre von einem gütigen, persönlichen Gotte zu kombinieren?

Auch hier gelangen wir im Anschluß an Leisegangs Forschungen oder doch an das von ihm gesammelte Material zu dem gleichen Schluß wie bezüglich der Erkenntnistheorie. Die Semitisierung des stoischen Pantheismus, wie man in Umkehrung eines bekannten Deißmannschen Schlagwortes zu sagen versucht ist, gelingt Philon nur, weil ihm Poseidonios auch auf diesem Felde den Weg geebnet hatte.

---

[1]) Vgl. S. 8 ff. dieses Jahrgangs.

Denn wie stark Philon wieder unter dem Einfluß des großen Naturphilosophen steht, zeigt bereits die Untersuchung über die Arten des Pneuma, die L. 22 ff. anstellt. Nach Philons Angabe in der wichtigen (demnächst in L.s Uebersetzung im IV. Bande des deutschen Philon erscheinenden) Schrift Ueber die Giganten, § 22 ff.[1]), bedeutet Pneuma erstens die Luft, das dritte Element; zweitens die lautere Erkenntnis als kosmische, auch im Menschen wirksame Kraft. Diese Unterscheidung, die bereits in sehr interessanter Weise eine materialistische Auffassung der Substanz und eine spiritualistische Bestimmung der Funktion nebeneinander gelten läßt, kann natürlich schon aus methodischen Gründen nicht aus jüdischen Quellen stammen: nie hat sich die jüdische Spekulation vor der offensichtlichen Einwirkung des Hellenismus mit der Frage nach dem Wesen des „Geistes" befaßt; das Prophetenwort מי תקן את רוח ה׳ gilt auch in diesem Sinn. Keine Stelle eines griechischen Schriftstellers kommt nun aber der philonischen so nahe, wie die von Leisegang S. 42 angeführte aus der unter Aristoteles Namen gehenden Schrift Von der Welt (394a, 8 ff.): „(Die bewegte Luft) wird auch Pneuma genannt; in anderem Sinne heißt Pneuma auch die in Pflanzen und Tieren vorhandene, alles durchwaltende, beseelte und Leben schaffende Substanz". Die Uebereinstimmung ist namentlich dann sehr erheblich, wenn bedacht wird, daß zwischen dem Pneuma als Träger des Lebens und als Substanz der Denktätigkeit, wie sich bald ergeben wird, ein wesentlicher Unterschied nicht besteht. Nun aber haben neuere Untersuchungen, namentlich die mehrfach von Leisegang angeführten Studien W. Capelles, keinen Zweifel darüber gelassen, daß diese Schrift unter dem Namen des Aristoteles Anschauungen des Poseidonios wiedergibt, nur hier und da leicht peri-

[1]) Vgl. auch Quaest. in Gen. I. § 90 (L. 95, 1).

patetisch überarbeitet[1]): vollends eine offenbar stoisch gefärbte Stelle wie die unsere, von einer *διὰ πάντων διήκουσα οὐσία* redende, wird niemand auf eine andere Quelle zurückführen. So nötigt denn Leisegangs Material zu dem (von ihm selbst freilich nicht ausdrücklich gezogenen) Schluß, daß Philon auch hier mit seiner naturphilosophischen Hauptquelle übereinstimmt, die übrigens diesmal ganz wohl aus altstoischen Vorgängern geschöpft haben könnte.

Das gleiche wie von der Einteilung gilt von jeder der beiden Bedeutungen. Beide stammen aus Griechenland, u. z., soweit sie charakteristisch sind, aus der mittleren Stoa. Ueber die Bedeutung des Pneuma als des dritten Elements[2]) fassen wir uns kurz. Der Begriff des Elements ist natürlich nicht dem Hellenisten aus jüdischer Quelle zugekommen, sondern umgekehrt aus griechischer Spekulation in den Midrasch gedrungen, wo wir z. B. Bemidbar r. 14, 12 eine — an die stoische Lehre von der Diakosmesis erinnernde — Darlegung der vier טבעים finden. Als das dritte erscheint hier אויר, also natürlich das griechische *ἀήρ*[3]); das Hebräische und das biblische Aramäisch haben für unbewegte Luft überhaupt kein Wort und reden daher beide von „Vögeln des Himmels", statt des Luftraums[4]). Auch bei Philon kann daher, wie Leisegang richtig

---

[1]) L.s Bemerkung S. 42, die Unterscheidung der beiden Arten des Pneuma sei nicht erst durch die neue Lehre der Stoa notwendig geworden, sondern finde sich bereits (!) bei Ps.-Aristoteles, ist nicht recht verständlich.

[2]) Nicht für richtig halte ich es, wenn L. 27 f. das Pneuma zum Aether in ebenso nahe Beziehung setzt wie zur Luft. Die 28, 2 angeführte Stelle De plant. 24 beweist nur, daß auch im Aetherraum Pneumata walten, besagt aber nichts über deren Substanz.

[3]) Gegen den dilettantischen Versuch J. Levys (in seinen chaldäischen Wörterbüchern), אויר von אור abzuleiten, genügt der Hinweis auf Krauß, Lehnwörter II. 17 und Brockelmann, Lex. syr. unter ܐܘܪ.

[4]) Umgekehrt kann in der Sprache mittelalterlicher Dichter אורים für שמים stehen (was Ben Jehuda im Thesaurus nicht notiert).

urteilt, von jüdischem Ursprung des Pneumabegriffes in seiner Gleichsetzung mit ἀήρ nicht die Rede sein.

Etwas anders steht es mit der Bedeutung von Pneuma als Träger der Erkenntnis. Hier bietet das hebräische רוח einen sehr verwandten Ausdruck; und inwieweit der altbiblische Geistbegriff auf den neutestamentlichen von Einfluß gewesen ist, lohnt allerdings eine eingehendere Untersuchung, die im Anschluß an Leisegangs spätere — hoffentlich recht bald erscheinende — Forschungen angestellt werden mag. Für die uns hier interessierende Frage, ob Philon der biblische Begriff des רוח oder der stoische des Pneuma vorschwebt, genügt im wesentlichen das von Leisegang beigebrachte Material. Er zeigt, daß רוח den beiden griechischen Begriffen πνεῦμα und ἄνεμος entspricht und daß die LXX bei der Wiedergabe von רוח die feine Nuance zwischen den griechischen Ausdrücken mit großer Genauigkeit beachtet (S. 35ff.)[1]), daß ferner Philons Ge-

---

Gott also nicht nur שכן ברום אורים (im Vorabendgebet für den 1. Tag Schabuoth nach poln. Ritus), sondern sogar מקרה אורים heißen (Ofan für den 2. Tag Schabuoth).

[1]) Schon jetzt möchte ich das wichtige Ergebnis S. 132 ff. hervorheben, daß bereits im klassischen Griechisch von einem „Einfahren" des Pneuma gesprochen wird, die Inspiration durch das Pneuma also nicht erst auf das „Bibelgriechisch" der LXX zurückzuführen ist. Allerdings: die Bezeichnung dieses Pneumas als „heilig" weiß L. aus dem rein griechischen Sprachgebrauch nicht zu belegen; und da Weish. Sal. 7, 22 natürlich nicht mitzählt, wüßte auch ich kein sicheres Zeugnis; zur Diskussion stellen möchte ich immerhin, ob nicht Sen. Ep. 41, 2 *sacer intra nos spiritus sedet* in seiner Vorlage, dem Protreptikos des Poseidonios (Gerhäußer Diss. Heidelb. 1912, 41; 48 nach Corssen) ἅγιον πνεῦμα gefunden haben könnte: bei seiner wörtlichen Art zu übersetzen muß damit gerechnet werden. Vielleicht wissen Mitforscher bessere Belege: zum Aufsuchen solcher anzuregen, ist der Zweck dieser Anmerkung, die absichtlich an der Frage vorübergeht, ob auf das stärkere Hervortreten des Attributs der Heiligkeit im Kreis der biblischen Religion nicht mehr Wert zu legen ist, als es L. tut.

brauch von πνεῦμα in keiner Weise den Einfluß des etwas verschiedenen hebräischen Terminus verrät. Bestimmter läßt sich vielleicht der Unterschied beider Ausdrücke auf den für uns vorwiegend wichtigen Stufen beider Sprachen dahin bezeichnen, daß bei πνεῦμα, wenigstens im philosophischen Gebrauch, vorwiegend an das bewegt oder gespannt vorgestellte Substrat gedacht ist, bei רוח dagegen, auch im späten Sprachgebrauch, an die ohne sichtbares Substrat spürbare Bewegung. Daher tritt רוח als Wind neben den „Schatten" als Sinnbild menschlicher Nichtigkeit; „Haschen nach Wind" ist für Koheleth größte Torheit, während etwa der Mittelstoa die Sehnsucht nach Vereinigung mit dem Pneuma der Welt unser höchstes Lebensziel darstellt. Damit hängt es aber auch zusammen, daß die Verengerung des „Geist"begriffes, der ursprünglich[1]) hüben und drüben den Träger des animalischen und des gesamten psychischen Lebens bezeichnet, sich in ganz verschiedenen Bahnen vollzieht; für die Hellenisten wird Pneuma zum Träger der reinen Erkenntnis, wenn nicht zur Erkenntnis selbst, also mit dem höchsten der drei platonischen Seelenteile gleichgesetzt, während ein Kenner des biblischen Sprachgebrauchs wie Saadja (9./10. Jahrhundert) mit נשמה das Denken, mit רוח den θυμός, mit נפש das ἐπιθυμητικόν bezeichnet denkt und gerade für diese Unterscheidung viel Nachfolge gefunden hat[2]). Endlich führte

[1]) Doch scheint רוח im Gegensatz zu נפש bereits von Haus aus eher die stürmischen Seelenregungen zu bezeichnen: Lichtenstein, Das Wort נפש in der Bibel, Berlin 1920, 28.

[2]) Emunoth wedeoth 195 Land.; weiteres bei Bacher, Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen vor Maimuni, 26 f. Ueber die Nachwirkung dieser Unterscheidung (im Gegensatz zu dem geringen Einfluß der Psychologie Saadjas) handelt S. Horovitz, Bresl. Sem.-Progr. 1897, 75. Der Gegensatz zwischen Saadja und dem angeblichen „Rabbi" Philon erschiene noch lehrreicher, wenn sich beweisen ließe, daß auch Saadjas Psychologie von ganz verwandten mittelstoischen Quellen abhängt, wie diejenige des Alexandriners;

der Pantheismus der Stoa dazu, daß man von einem absoluten Pneuma ohne gen. poss. redete (auch Philon tut das), während רוח oder הרוח (im Sinne von Geist) nur in der Weise absolut gebraucht werden kann, daß man Gott als den, von dem der Geist ausgeht, hinzudenkt.

So arbeitet Philon denn auch hier, wie in der Erkenntnistheorie, durchaus mit griechischem Material; das kann für niemanden, der ihn sowohl mit Griechen wie mit geistesverwandten Juden vergleicht, einem Zweifel unterliegen. Und doch liegt ein berechtigtes Moment in den Bedenken neuerer Philologen, Philons Lebensanschauung ohne weiteres als hellenistisch anzusehen. Mögen hier und da bewußt oder unbewußt Vorurteile mitsprechen, denen wahre Wissenschaftlichkeit nicht scharf genug entgegentreten kann, — die Empfindung ist unzweifelhaft richtig, daß ein Denker, der an die Wahrheit und den Kulturwert des Judentums glaubt, in seinem Weltbild und seiner Lebensanschauung notwendig von diesem — bewußt von ihm festgehaltenen — Vätererbe beeinflußt sein muß. Nur liegt dieser Einfluß nicht, wie etwa Eduard Schwartz geglaubt hat, darin, daß zahlreiche Bausteine seines Systems aus jüdischer Spekulation, fertig zurechtgehauen, von ihm übernommen worden seien, um durch ein paar Querriegel griechischer Herkunft zu notdürftiger Einheit verbunden zu werden. Der Zurückweisung dieser grundfalschen Vorstellung durch Leopold Cohn[1]) haben wir nichts hinzuzufügen. Wohl aber ließe sich fragen, ob nicht die jüdisch beeinflußte Lebensanschauung, die dem Denker im Blute liegt, ihn bei der Auswahl der griechischen Bausteine und ihrer gelegentlichen Bearbeitung geleitet hat. Wer in philosophischen Systemen nur das Ergebnis bewußter, klarer Denktätigkeit sieht,

---

und schwer würde ein solcher — über die bisherigen verdienstlichen Untersuchungen etwas hinausgehender — Nachweis nicht fallen.

[1]) In „Judaica", Festschrift für H. Cohen, 1910, 303 ff.

wird solcher Annahme kaum geneigt sein. Sucht man aber, wie wir es bereits S. 28 versucht haben, Philon mehr aus dem Urerlebnis als aus einzelnen „Bildungserlebnissen" zu verstehen, so wird man anerkennen, daß sich in seiner Philosophie ein jüdisch-religiöser Einschlag im einzelnen fast nirgends, im ganzen sehr stark bemerkbar macht[1]). Dann aber wird man leicht erkennen, daß auch sein Verhältnis zu Poseidonios — in Anziehung wie Abstoßung — sehr wesentlich durch die Verwandtschaft und die Verschiedenheit des religiösen Empfindens beider Denker bestimmt war. Wie für die Erkenntnislehre, so läßt sich auch für die Metaphysik, für die Erörterung der Substanz der Gottheit, zeigen, daß beide Denker aus dem gemeinsamen Glauben an den einen Gott, der sich in der Gesetzmäßigkeit der Natur und in der Sittlichkeit des Menschen offenbart, zu wesentlicher Umformung des altstoischen Materialismus kommen mußten, Philon also den Spuren des überlegenen Vorgängers eine Weile folgen durfte und mußte — um da, wo es

---

[1]) Damit ist unsere Stellungnahme zu Leisegangs Bemerkungen, S. 100, gegeben: „Nicht durch den Einfluß der Bibel und des Judentums ist, wie Siebeck meint, Philon zu dieser Spiritualisierung des Pneuma gekommen. Es ist nicht richtig, daß bei ihm das Pneuma ‚durchaus wie das ATliche Ruach auftritt'. Noch viel weniger kann man sagen: ‚Die Grundlage seiner Psychologie ist durchaus die jüdische'. Philons Pneumalehre ist mit dem A. T. nur verbunden durch die äußerliche Tatsache, daß er seine Theorien an das bei den LXX auftretende Wort πνεῦμα anknüpft, das noch nicht einmal immer dem Sinne des hebr. רוח entsprach. Philons Theorien entstammen, soweit sie überhaupt philosophisch sind, ausschließlich platonisch-stoischen Philosophemen, die er im wesentlichen von Poseidonios übernahm." — Diese Anschauung ist, soweit sie die Materialien des philonischen Systems betrifft, nicht nur zu billigen, sondern (s. o.) aus der Betrachtung der beiden Quellengebiete Philons zu bekräftigen. Und die Frage, wodurch Philons ἐκλογή bestimmt wurde, durfte für L., seiner Problemstellung gemäß, wohl zurücktreten.

die besondere Färbung seines Erlebens forderte, einen Schritt über ihn hinauszugehen.

Das Pneuma der alten Stoa war körperlich, unpersönlich, der Welt in allen ihren Teilen immanent. Von hier aus scheint zu dem rein geistigen, persönlichen Gotte der Bibel, der das Gute fordert und das Böse verwirft, kein Weg zu führen. Tatsächlich aber haben sich bereits im griechischen Denken, schon bei maßgebenden Vorgängern der Stoa und erst recht im Laufe der Entwicklung der Schule, Tendenzen nach einer Erweichung des Pantheismus geltend gemacht, die für Philons Umbildungsversuch von großer Bedeutung werden mußten.

1. Zweifellos ist das Pneuma der Stoiker ein K ö r p e r: denn nur Körperliches kann nach ihnen wirken, wahrhaft existieren. Wollte man Pneuma mit Gas übersetzen, so würde man dem Inhalt des Begriffes vollkommen gerecht, der Gefühlsresonanz aber nicht im mindesten. Häckels blasphemische Witzelei über den „gasförmigen Gott" beruht doch auf der Voraussetzung, die unser Sprachempfinden zweifellos macht, daß zwischen Stoff und Stoff ein Rangunterschied nicht besteht: das „Gas" ist uns um nichts vornehmer als der Staub. Wohl aber besteht ein solcher Unterschied für den Griechen zwischen den — dem Raum wie dem Range nach — „niederen" Elementen Erde und Wasser und den „höheren": Feuer, Luft, Aether. Und gerade die Stoa mußte ihn betonen, eben weil sie alles, selbst die Tugenden (!), als „Körper" gelten ließ, um ihre Grundanschauung, die Lehre von der Einheitlichkeit der Welt, festhalten zu können. So verlegte sie denn Rangunterschiede, wie sie dualistische Denker zwischen Geistigem und Körperlichem aufstellen, innerhalb des Körperlichen selbst und hebt die „feineren" Substanzen über die gröberen derart empor, daß zwar keine volle Entkörperlichung, aber doch eine wesentliche Vergeistigung stattfindet. In sehr verdienstlicher Weise weiß L. 47 ff. zu zeigen, inwieweit sie dabei

an Lehren des Diogenes von Apollonia und des Heraklit, aber auch an Volksvorstellungen anzuknüpfen wußte.

2. Daß das Pneuma als solcher vergeistigter Körper allen Wesen immaniert, lehrte auch Poseidonios. Es ist ihm der Träger alles desjenigen, was die Welt über den bloßen Atomenwirbel heraushebt: des Zusammenhalts in den Mineralien, der vegetativ-animalischen Kräfte in den Organismen, der Vernunft im Menschen[1]). Es durchwaltet alle Dinge; „nur diese mehr, jene minder". So scheinen zwischen den Wesen nach ihrem Verhältnis zum Pneuma nur graduelle Unterschiede zu bestehen; und diese poetisch reizvolle Auffassung von der Einheit der Welt führt unseren Denker zu jenem merkwürdigen Versuch, den Tieren, ja, selbst Pflanzen und unbeseelten Substanzen eine Art Gotteserkenntnis zuzuschreiben, dessen Nachwirkungen im Islam und im mittelalterlichen Judentum wir ein anderes Mal streifen wollen. Trotzdem kann er nicht umhin, anzuerkennen, daß sich im Menschen ein völlig neues Göttliches manifestiere. „Wenn die Tiere auch am Pneuma Anteil haben, so gut wie Steine und Pflanzen, so entbehren sie doch des Logos, den wir Menschen nur mit den Göttern gemein haben"[2]); nur auf Grund dieses Gemeinbesitzes aber sollen sich die Menschen mit einander und mit den Göttern als „Glieder einer großen Einheit"[3]) fühlen. So tritt denn hier der Logos als Träger der höheren menschlichen Geistesfunktionen unvermittelt neben das Pneuma. Und daß das Verhältnis zwischen beiden in Wahrheit ein recht unfreundliches ist, zeigt Poseidonios' Welt- und Lebensbild in seinen charakteristischen, den altstoischen Rahmen sprengenden

---

[1]) Vgl. L. 57, 3 und dazu Jaeger, Nemesios von Emesa, 103 ff.

[2]) Sext. Emp. Adv. math. IX, 131 (aus Poseidonios' Schrift Ueber die Götter).

[3]) Sen. Ep. 95, 52 (aus Poseidonios' Protreptikos).

Zügen[1]). Schroff scheidet er (natürlich im Anschluß an die Mystik und Platon) den Logos, den Absenker der Gottheit, — den Daimon, wie er ihn gern nennt — von den niederen, tierischen Seelenvermögen, die den Daimon herabziehen, ihn um seine Befriedigung, uns um unsere „Eudaimonie" bringen: so erscheinen die aus dem bloßen Pneuma stammenden Funktionen nicht als Vorstufen, sondern als Feinde des wahrhaft Göttlichen, ihre Bändigung unter das Gebot des Logos als Ziel des Lebens. Und der Mensch ist auch hier nur eine Welt im kleinen: auch im Kosmos scheiden sich die befleckten sublunaren Regionen von den reinen Sphären über dem Mond, den „Gefilden hoher Ahnen", zu denen der Geist aus Erdendust und Grabeshaft des Körpers emporstrebt. So wird denn Poseidonios zum Zerstörer des altstoischen Weltbildes — aus dem Geist der altstoischen Ethik; denn das, was man mit vollem Recht den „Spiritualismus" der älteren Stoa[2]) genannt hat, der Glaube an den schroffen und unbedingten Rangunterschied zwischen Weisheit und Torheit, dem vom Geist beherrschten und dem seiner spottenden Reich, verträgt sich nicht auf die Dauer mit dem Glauben an die volle Wesenseinheit aller Dinge, an die Vergöttlichung des bloßen Lebens. Aber zu voller Einheit vermag auch er den Monismus der Metaphysik und den Dualismus der Ethik nicht zu runden; der „Gott als denkbegabtes, feuriges Pneuma, gestaltlos, aber in jede Gestalt eingehend", wie er ihn im Anfang der genannten Schrift „Ueber die Götter" definierte, ist für seine Ethik fast bedeutungslos.

---

[1]) Danach könnte es nicht verwundern, wenn die ganz unstoische Scheidung von φύσις und πρόνοια Strab. XVII 1, 36 aus ihm stammte; und ich halte das für wahrscheinlich.

[2]) H. von Arnim, Die stoische Lehre von Fatum und Willensfreiheit, Vortrag in der Wiener philos. Gesellschaft, Leipzig (Barth) 1905, 6 f.

3. Endlich drängt auf eine Umgestaltung des pantheistischen Gottesbegriffes der Stoa die Tendenz, den Gott der Philosophie nach Möglichkeit gleichzusetzen mit dem der geschichtlichen Religionen. Nicht im homerischen Mythos, aber allerdings im ursprünglichen Glauben edler Naturvölker sieht unser Historiker wahre Religion; und wie er Moses und die Magier, Kelten und Geten zu Geistesverwandten und Schülern der Stoiker und Pythagoreer machte, so hat er es nicht verschmäht, seinem Gotte die persönlichen Züge einer geschichtlichen Gottheit zu geben, wenn er ihn etwa (zugleich anknüpfend an Chrysipp und Aristoteles) in der obersten, reinsten der Himmelszonen thronend dachte, durch seine Untergebenen das Weltgeschehen meisternd, wie der Großkönig durch seine Satrapen überallhin wirkt, ohne einem der Niederen zu erscheinen.

An diese Umbildungsversuche des Pneuma innerhalb der Stoa, die wir hier natürlich nur mit aller Knappheit, soweit es für unseren Zweck erforderlich schien, darstellen konnten, knüpft Philon beständig an. Auch er hat die höheren Elemente, Luft und Feuer, derart verfeinert, daß sie „kaum mehr als Körper aufzufassen" sind (L. 31); aber „völlig befreit hat er sich von der Last des Hylozoismus niemals" (L. 58)[1]; wenn er somit De plant. 17 ff. das menschliche Pneuma nicht nach dem Muster eines Gewordenen, also Körperlichen, sondern nach dem Vorbilde des göttlichen Logos geschaffen sein läßt, so glaube ich nicht mit L. 65 f., daß in diesen Worten eine bewußte Absage an eine stoische Lehre liegen soll, an der doch Philon an anderen Stellen selbst festhält. Und wenn er in den bereits belebt gedachten Menschen das Pneuma Gottes als Träger wahren

[1]) Auch der wesentlich selbständigere Saadja bemüht sich vergebens, den Begriff der Seele völlig immateriell darzustellen: S. Horovitz, Bresl. Sem-Progr. 1897, 26 ff.

Lebens, d. h. der sittlich religiösen Lebenswerte, hineinfahren läßt (L. 81 ff.), so ist natürlich damit dem platonisch-aristotelischen Geistbegriff Aufnahme gewährt, dessen Unterschied von dem materialistisch-monistischen der Stoa Leisegang 82 oben richtig bezeichnet. Aber nicht nur in der Verquickung dieser verschiedenen psychologischen Grundanschauungen[1]) war Poseidonios vorangegangen; nicht nur die sonderbare Schachtelung von Seele in Seele entspricht seiner Darstellung von der Beziehung des spezifisch Menschlichen zum allgemein Animalischen: ja, wenn Philon zum Träger der höchsten intuitiven Erkenntnis nicht den Nus, sondern das von Gott eingehauchte Pneuma macht, so liegt das keinesweges nur daran, daß ihm die LXX „an der entscheidenden Stelle (Gen. 2, 7) das unglückselige Wort πνεῦμα hinwarf" (L. 81); vielmehr hat allem Anschein nach Poseidonios die Begriffe Nus und Pneuma ziemlich unterschiedslos gebraucht[2]) und sehr wahrscheinlich auch das Seelische, das den „Erdgeborenen", wie er die ersten Menschen nannte, ihre Menschenwürde gab, bald mehr materialistisch, bald mehr spiritualistisch formuliert[3]). Und

---

[1]) Ueber die Beziehungen der mittelstoischen Psychologie zu Aristoteles vgl. L. 83, 1. Von ihrer Rezeption der platonischen Einteilung der Seelenteile (oder, wie Poseidonios manchmal lieber sagt, Seelenvermögen) war bereits die Rede.

[2]) Vgl. die genau aus Poseidonios übersetzte Stelle Verg. Aen. VI, 724 ff.: Principio caelum ac terram . . . spiritus intus alit, totamque infusa per artus mens agitat molem. — Mindestens unter dem Einfluß seiner Terminologie steht Sen. Ep. 50, 6: Quid est aliud animus quam quodammodo se habens spiritus? Im 113. Brief, wo § 28 Poseidonios als Quelle genannt ist, kann man zweifeln, ob § 7 *(idem animus in varias figuras convertitur) animus* (mit Bonhöffer, Epiktet und die Stoa 92) für νοῦς oder dem vorhergehenden entsprechend (iustitia animus quodammodo se habens) für πνεῦμα steht: so nahe kommen sich beide Begriffe.

[3]) Einerseits spricht der merkwürdige Ausdruck Senecas Ep. 90, 44 fuisse alti spiritus viros et ut ita dicam a dis recentes doch wohl dafür, daß Philons Schilderung des ersten Menschen (Op.

auch, wenn Philon „den Himmel zu einer der Körperwelt prinzipiell entgegengesetzten rein geistigen Größe erhebt" (L. 57), so steht er hier wie sehr häufig unter dem Banne jener großartigen Enthüllung der Geheimnisse höchster Sphären, die unmittelbar auf Cicero und Vergil, mittelbar auf Dante so mächtig gewirkt hat. Kurz, Leisegang hat vollkommen recht, wenn er Poseidonios' Einfluß auf Philons Pneumalehre sehr hoch einschätzt und S. 112 damit rechnet, daß dieser Einfluß vielleicht noch weiter geht, als sich einstweilen erweisen ließ.

Nichtsdestoweniger ist leicht zu erkennen, daß und weshalb Philon eigene Wege gehen mußte. Schon Poseidonios selbst trieb in gewissem Sinne über seinen eigenen Standpunkt hinaus. Er hat, wie bereits die flüchtige Skizze seiner Theologie ergab (und genauere Darstellung noch eingehender zeigen würde), die theistischen und pantheistischen Elemente seines Systems nicht restlos in Einklang zu setzen gewußt; inwieweit die Vergleiche Gottes mit einem Baumeister, Wagenlenker u. dergl. wirklich theistisch gemeint waren, darüber ist er sich vielleicht selbst nicht völlig klar geworden: darauf beruht ja seine Meinung, mit den geschichtlichen Religionen oder doch ihrem gemein-

m. 144), der „vom Pneuma in vollem Schwalle durchströmt" war, aus der Darstellung des Protreptikos stammt. Andererseits schimmert aus den Ausdrücken Ciceros an den, wie ich beweisen kann, von Poseidonios abhängigen Stellen Rep. III Anf. (in quo tamen inesset tamquam obrutus quidam divinus ignis ingenii ac mentis) und Leg. I, 24 (generis humani, quod sparsum in terras atque satum divino auctum sit animorum munere; . . . animum esse ingeneratum a deo) eine Bezeichnung wie νοῦς durch. Philons — von L. a. a. O. scharf getadeltes — Bestreben, Lehren des Poseidonios in den ersten Kapiteln der Bibel wiederzufinden, ist um so begreiflicher, da auch jener die Schöpfung des Menschen aus Erde gelehrt hat (Dion Prus. 12, 30); das Zusammentreffen mit der Genesis erscheint für Philon keiner Hervorhebung wert, bestärkte aber natürlich seine Ueberzeugung von der Identität der biblischen und der hellenistischen Anschauung.

samen Wahrheitskern tatsächlich übereinzustimmen. Aber, was er auch gemeint haben mag: sicher mußte ein von der Bibel kommender Jude jene Vergleiche bis zu Ende durchführen und, wie etwa Philon De spec. leg. I, 13 ff., in dem „Großkönig der Welt", den der Stoiker schilderte, den biblischen Weltregenten wiederzufinden glauben. Und genau so steht es mit jenen Stellen, an welchen Poseidonios von einem „nur dem geistigen Auge sichtbaren Gotte" sprach — Stellen, die sogar moderne Philologen verleiten konnten, ihm eine spiritualistische Gottesauffassung zuzuschreiben[1]). Dazu aber kam, daß Poseidonios seiner Art nach vielfach auch Ansichten anführte und eingehend besprach, die keineswegs die seinen waren, insbesondere, was uns hier angeht, solche, die dem Pantheismus erheblich ferner standen als seine eigenen, die dann aber natürlich auf die Leser nicht minder wirken konnten, als die von ihm gebilligten. Wie Philon aus dem Kommentar des Stoikers zum platonischen Timaios unzweifelhaft seine Vertrautheit mit der pythagoreischen Zahlenspekulation schöpft, dieser aber eine viel größere Bedeutung beimißt, als m. E. der Vermittler selbst, so wurde er durch die gleiche Schrift mit der platonischen Lehre vom Demiurgen in sympathischer Weise vertraut gemacht. Aber natürlich darf der gelungene Nachweis der Abhängigkeit des Alexandriners von der mittelstoischen Schrift nicht zu der sonderbaren Meinung verführen, Philon könne den „göttlichen" Platon, wie er ihn nennt, nur aus zweiter Hand gekannt haben[2]). Gewiß be-

[1]) Vgl. M. Apelt, Comm. Jen. VIII, 139 ff.; dagegen Pohlenz, Berl. phil. Woch. 1909, 938.

[2]) Zutreffend H. Meyer, Die Lehre von den Keimkräften, 1914, 30, 2. Die Konsequenz jener Anschauung wäre, daß Philon, weil sicher schon seine Vorläufer Poseidonios gekannt haben, diesen selbst nicht benutzt habe; und diese neuerdings von einem um Philon verdienten Theologen geäußerte Meinung (Bousset, Jüd.-christlicher Schulbetrieb 14) wird wohl niemand teilen wollen, der zur Vergleichung des Stils beider Schriftsteller in der Lage ist.

schränkt sich Platons Einfluß nur auf ganz bestimmte Gebiete seines Denkens; und er kann hier, wo nicht Philons Theologie, sondern nur seine Lehre vom Pneuma, also einem von Haus aus stoischen Begriff, zur Erörterung steht, nicht voll beleuchtet werden. Aber der Nachweis Jakob Horovitz' in seiner von Leisegang mehrfach erwähnten Arbeit über „Platons und Philons Lehre von der Weltschöpfung" (1900), daß Philons Schrift De opificio sehr wesentlich unter dem unmittelbaren Einfluß des platonischen Timaios steht, wird durch die neuere Forschung über sein Verhältnis zur Mittelstoa in keiner Weise berührt. Und auch Platons Einwirkung schätzt man erst dann richtig ein, wenn man nicht fragt, was der Philosoph selbst unter dem Demiurgen gedacht hat, sondern vor allem, was sein jüdischer Schüler sich bei den Bildern des platonischen Dialoges denken mußte[1]). Erst dann wird deutlich, daß die Gleichsetzung der beiden — von Poseidonios wohl nur als verwandt empfundenen (Sext. Emp. Adv. math. IX, 105 ff.) — Gottesbegriffe Zenons und Platons tatsächlich nahezu eine Verdrängung des ersteren durch den — unbildlich verstandenen — letzteren bedeutete, Philon also völlig aus der stoischen Metaphysik hinausdrängte, über deren Kreis Poseidonios, wenn man das Bild gestatten will, schon mit einem Fuße herausgeschritten war.

Trotzdem geht man zu weit, wenn man Philon geradezu als Platoniker hat ansprechen wollen. Auch der starke Einfluß, den er dem Timaios und dessen Lehre von der „intelligiblen Welt" gewährte, hat keineswegs nur philosophische Motive, sondern entspringt mindestens ebensosehr dem Umstande, daß der biblische Doppelbericht über die Schöpfung (wie man ihn cum grano salis nennen mag) an den platonischen erinnern mußte, also einem zufälligen exegetischen Zwang: im allgemeinen scheidet er nach Poseidonios die Welt über und unter dem Monde, nicht die der Ideen

[1]) Vgl. Jakob Horovitz a. a. O. 59 ff.

und der Dinge nach Platon. Und so oft er auch die platonischen Wendungen vom „Vater und Baumeister des Alls" zitiert, so gewiß sie ihm weit mehr als bloße Bilder bedeuten, — wie fern steht doch im Grunde sein Gottesbegriff und das auf ihm aufgebaute religiöse Empfinden demjenigen eines Saadja oder Bachja, die gleichfalls auf hellenische Weltschöpfungslehren ihre Theologie zu gründen suchen! Bedenkt man, wie wenig Bedeutung für diesen wahrhaft frommen Mann das Bittgebet gehabt hat, so erkennt man: sein Sehnen nach Gott ist doch wohl weniger das des Kindes nach dem Vater, als das — pantheistisch begründete — Zurückstreben der Seele nach ihrem Urquell. Es scheint mir daher doch übertrieben, wenn L. 66 meint, „an Stelle des stoischen Monismus habe sich sieghaft der platonische Dualismus geschoben". Aber freilich: das hat Philons feines Sprachgefühl deutlich empfunden, daß der von Haus aus materialistische Charakter des stoischen Pantheismus den theologischen Kunstausdrücken der Schule eine Nuance gab, die sie zum Ausdruck seines eigenen Empfindens unbrauchbar machten, daß insbesondere Pneuma trotz aller Vergeistigungsversuche „die Gottheit von der materiellen Seite bezeichnet" (L. 141). Und daraus zieht er die Konsequenz. Wohl hat er das Pneuma gelegentlich mit der Wissenschaft (*ἀχήρατος ἐπιστήμη*: L. 67) gleichgesetzt und auch von einem *πνεῦμα σοφίας* gesprochen: aber so nahe die Beziehungen zwischen *σοφία* und *λόγος* bei ihm sind, den göttlichen Logos selbst oder gar die Gottheit hat er nie mit dem Pneuma identifiziert (während doch noch Poseidonios die Gottheit als Pneuma definierte!). Diese Feststellung Leisegangs (S. 31 f.) halte ich für überaus wichtig. Sie bezeichnet den Punkt, an dem Philon nicht graduell, sondern grundsätzlich über seine Hauptquelle hinausgeht. Und sie gestattet es, jene „Linie, die von Chrysipp über Poseidonios zu Philon führt", von der wir an anderer Stelle sprachen, auf dem Felde der Metaphysik

zu zeichnen. Der älteren Stoa wird die materialistische Gottesauffassung nicht zum Problem. Poseidonios setzt neue, ihrem Wesen nach spiritualistische Größen mystisch-platonischer Herkunft neben das Pneuma, ohne aber seinen materialistischen Charakter und seinen Zusammenhang mit der Gottheit zu bestreiten. Philon geht unter platonischem Einfluß noch weiter in der Spiritualisierung des Pneuma und hebt seine Identifizierung mit der Gottheit auf. Letzteres tut er aller Wahrscheinlichkeit nach unbewußt. Die oben erwähnte Feststellung Leisegangs würde ihn wohl ebenso überrascht haben, wie seine Darsteller. Denn was ihn über die Stoa hinaustreibt, ist nicht der Glaube an bestimmte, klar umrissene jüdische Lehren, deren Unvereinbarkeit mit den stoischen er begriffen hätte. Es ist die Scheu des religiösen Menschen, seinen Gott auch durch den Vergleich mit Stofflichem herabzuziehen, — eine Scheu, die, in letzten Tiefen des Gemüts verankert, ihren Zoll fordert von der bewußten Spekulation.

Im Zusammenhang mit Philons Lehre von Pneuma und Weisheit bespricht L. 69 ff. das Verhältnis beider in der Weisheit Salomos. Es gelingt ihm, zu zeigen, daß auch hier die höhere Erkenntnis an das Pneuma gebunden ist und daß der Ausdruck „Pneuma der Weisheit", den der Verfasser gebraucht zu haben scheint, nicht als ungriechisch zu bezeichnen ist. Seine Darlegungen werden vielleicht erst voll gewürdigt werden können, wenn das quellenkritische Verhältnis zwischen dieser Schrift und Philon genauer bezeichnet sein wird, als einstweilen geschehen ist. Sehr befremdlich nimmt es sich aber inmitten seiner sonst durchaus besonnenen Beweisgänge aus, wenn sich ihm die personifizierte Weisheit als „Göttermutter", ja, als „Gemahlin Jhw.s entpuppt", zu deren Schöpfung der Jude nicht aus dem Geiste seiner Religion (L. weiß natürlich, daß das Hebräische für Göttin kein Wort besitzt), sondern durch griechische und uralte orientalische Spekulationen

gekommen sei.[1]) Da dem Weisheitslehrer sein Protest gegen Mythen und Mysterien (14, 23) nichts geholfen zu haben scheint, so werden wir darauf aufmerksam machen müssen, daß er jene Personifikation der Weisheit in zwei sehr legitimen Quellen fand: in der Einleitung zu dem biblischen Spruchbuch und in den weit verbreiteten Darstellungen des ihm bekannten (8, 2 ff.) Mythos vom Herakles am Scheidewege, wie denn z. B. auch Cicero im Hortensius die Weisheit mit ihren Trabantinnen, den Tugenden, redend einführte.

Wir haben Philons Verhältnis zur alten und mittleren Stoa von zwei Seiten beleuchtet; und was wir bezüglich seiner Erkenntnislehre und seiner Ontologie feststellen konnten, fügt sich durchaus zu einem einheitlichen Bilde zusammen. — Die alte Stoa sucht nach Möglichkeit an das Weltbild des gemeinen Mannes — nichts anderes bedeuten ihre κοιναὶ ἔννοιαι — anzuknüpfen: sie kennt nur Körper, nur sinnliche Erkenntnis. Auch Poseidonios vermag mit ihrem Monismus nicht zu brechen, der gleich folgerichtig den Materialismus wie den Sensualismus forderte; aber seiner

---

[1]) Ich halte es auch nicht für ganz unbedenklich, wenn L. 32 schreibt, Philon habe die Gottheit und den Logos häufig dem Lichte „gleichgestellt" und in diesem Zusammenhange an die syrische Lehre von den außerweltlichen Lichtgöttern erinnert. Auch Kellermann (Die Kämpfe Gottes von Lewi ben Gerson, II, 58, 1) redet schwerlich mit Recht von einer „Lichtapotheose" bei Philon. Wenn Homer den Telemachos γλυκερὸν φάος nennt, die Bibel von „Licht und Freude für die Juden" redet, so sind solche Vergleiche zur Veranschaulichung von etwas Holdem, Liebem keine Gleichstellungen; und so wenig zu bestreiten ist, daß Philon mit seiner Lehre von untergeordneten Sterngöttern dem Heidentum ein ebenso starkes wie bedenkliches Zugeständnis macht, so rein scheint er doch seinen Begriff der obersten Gottheit von astraler Beeinflussung zu halten. Die Gleichstellung Jesu mit dem Licht, auf die er von Einfluß gewesen sein könnte (Doelger, Liturgiegeschichtliche Forschungen, IV, Sol salutis, 109 ff.), und die mittelalterlich-jüdische Schechina-Spekulation (Kellermann a. a. O.) stehen auf anderem Blatt.

Religiosität werden die Rang unterschiede des Geistigen und des nicht vom Geist Beherrschten, wie auch die ältere Stoa sie in voller Schroffheit annahm, zu Wesensunterschieden: er enthebt den Nus aus der befleckenden Gemeinschaft mit dem Körperlichen und setzt ihm Ziele, an deren Schau die Sinne in der Episode des diesseitigen Lebens ihn nur hindern können. Philon treibt die Spiritualisierung einen Schritt weiter. Auch er merzt die monistischen Elemente nicht aus; dazu hätte er Philosoph sein müssen; und er will ja gar nicht Philosophie treiben, sondern sie nur religiös-erbaulich verwerten[1]): eine Aufgabe, die natürlich wissenschaftlich erheblich niedriger steht, aber menschlich ebenso berechtigt ist, wie diejenige des Gelehrten. Aber dieser seiner Lebensaufgabe dienen nur die Bestandteile seines Systems, die er im Anschluß an die Mystik und den philosophischen Idealismus übernahm: der Glaube an eine Ueberwelt, die bald als Reich körperloser Ideen, bald als die Welt der — wenn nicht immateriellen, so doch der Erdenschwere ledigen — supralunaren Sphären erscheint, — an den Geist, der sich ohne Beihilfe des Körpers zu jenen Sphären emporhebt und den rein geistigen Gott nicht nur aus seinem „Schatten" in der Körperwelt, sondern in unmittelbarer Schau, „wie spricht ein Geist zum andern Geist", zu erfassen sucht. Die materialistischen Elemente, die er aus Mangel an Selbständigkeit weiterschleppt, sind für sein Denken ohne Bedeutung.

Es wäre ebenso leicht wie lohnend zu erweisen, daß Philon dieselbe „Spiritualisierung", wie auf den Gebieten der „Logik" und „Physik" (stoisch gesprochen), auch in der Ethik im Anschluß an Poseidonios und über ihn hinausgehend vollzieht; auch hier ließe sich zeigen, daß der Umbildungsprozeß an bestimmte, bereits auf Poseidonios in

---

[1]) Aehnlich stehen die Männer der Diatribe neben den Wissenschaftlern von Fach, aber auch etwa Plutarch neben Thukydides.

geringerem Grade wirkende Autoritäten anknüpft. Und erst wenn die Richtung erkannt ist, in welcher Philon das stoische Denken weiterentwickelt, wird man über die Motive, die für ihn maßgebend sind, richtig urteilen können. Was Philon die bedingungslose Hingabe an das stoische System unmöglich macht, ist nicht jüdische Ueberlieferung oder der Buchstabe der LXX. Wäre sein ganzes Bestreben darauf gerichtet, eine Brücke zwischen dem Bibelwort und der griechischen Kultur zu schlagen, so hätte er sich dies Ziel durch jene Spiritualisierung weit mehr erschwert als erleichtert. Mit vollem Recht hebt Leisegang S. 90 hervor, daß der schlichte Wortlaut der biblischen Erzählung, nach der Gott dem Menschen den Lebensodem einhaucht, viel besser zur gemeingriechischen Vorstellung gepaßt hätte, als Philons künstliche Deutung, Gott habe dem bereits belebten Menschen die höchsten Geistesgaben als Funktionen des „wahren" Lebens eingegeben. Ganz Analoges gilt natürlich von der Ekstase, von der mindestens die Bücher Mosis, an die sich Philon hält, nichts wissen, und ganz gewiß auch von dem asketischen Zug der Ethik, der der Bibel ebenso fremd ist wie ihren kongenialen jüdischen Erklärern. So ist denn weder die Weiterbildung der stoischen Philosophie, wie sie Philon vollzieht, durch das Bibelwort gefordert, noch die Umdeutung der Bibel an den bezeichneten, sehr bedeutungsvollen Punkten durch die griechische Kultur. Jene Brücke zwischen beiden hätte sich auf „niederen" Stufen, bei einer naiveren, dem „gesunden Menschenverstande" weiter entgegenkommenden Auffassung beider Kulturelemente, leichter schlagen lassen, als in den Höhen idealistischer Spekulation.

In Wahrheit hat die Spiritualisierung des stoischen Materialismus bereits im reinen Hellenentum, also völlig unabhängig von Philons Versuch einer Synthese mit dem Judentum, begonnen. Aber ihr parallel geht ein durchaus verwandter Umbildungsprozeß im genuinen Judentum,

der freilich, soweit er nur auf Beseitigung oder Milderung der Anthropomorphismen und auf Verinnerlichung der Frömmigkeit ausgeht, nur eine Auswirkung des uranfänglich im Judentum vorhandenen Wesenskerns bedeutet, in Essäertum und Therapeutik aber durch die Bedeutung, die der Ekstase und der Askese beigelegt wird, über die Anschauungen des biblischen Judentums wesentlich hinausführt. So wirkt in Hellas und in Palästina vollkommen und selbständig dieselbe Tendenz, derselbe „Jenseitsdrang" in dem Sinne, wie wir oben (S. 19) das Wort glaubten verstehen zu dürfen; von dieser *ὁρμή* ist Philon aufs tiefste erfaßt, da sie sich sowohl mit dem naturgegebenen Boden seiner Mutterreligion zu verwurzeln, wie mit seinen Bildungserlebnissen zu verwachsen weiß; sie ist die „aktive Ursache", der Demiurg seines philosophischen Schaffens, soweit von einem solchen geredet werden darf; die Ideen eines Platon und Poseidonios sind seine *λόγοι σπερματικοί*, der stoische Materialismus und vollends die LXX ist ihm nur *ὕλη*. Und nicht nur in dem Sinn, den er dem Schriftwort gibt, sondern auch in dem Mittel, das er zu seiner Umdeutung wählt, der Allegoristik, zeigt sich dieser letzte Urdrang seines Wesens: das Sehnen, hinter dem Körperlichen, dem Auge Faßbaren, ein unergründliches Geheimnis zu verehren, dessen Schleier nur der Gläubige mit zögernder Hand zu lüften vermag[1]).

[1]) Natürlich kann gar kein Zweifel sein, daß Philon die allegorische Schriftauslegung aus der Stoa übernahm: darin hat z. B. Staehlin-Christ, Litgesch. 6 655, 3, gegen Treitel, Philonische Studien 114 ff., recht. Eine ganz andere Frage aber ist, was ihn veranlaßt hat, trotz des Einspruchs sowohl jüdischer Kreise wie der Mittelstoiker an ihr festzuhalten und was ihm die Methode bedeutet. Leisegang scheint mir S. 161 über die Eigenart der philonischen Allegorese billiger zu urteilen als S. 85, wo ihm die Allegorie nur als „allbereites Auskunftsmittel" erscheint. Meine eigene Anschauung gründet sich teils darauf, daß sich Philon in den allegorischen Schriften genau so viel Mühe gibt, Schwierigkeiten, die den Wortsinn aus-

So scheint uns Leisegangs schönes Buch durchaus geeignet, zu tieferem Verständnis Philons anzuregen. Wieviel es überdies dem Altertumsforscher zu bieten vermag, kann an dieser Stelle nicht gewürdigt werden. Die Leistung des Verfassers als solche ist um so höher zu bewerten, wenn bedacht wird, daß er die letzte Hand an sein Werk als Frontoffizier während der furchtbaren Schlachten des letzten Kriegssommers hat anlegen müssen. Nur ganz wenige — mehr als ausreichend entschuldigte! — Unebenheiten und Druckfehler[1]) zeugen von der Behinderung, die sein rastloses Streben fand. Inzwischen ist der Verfasser zur Friedensarbeit zurückgekehrt, und auch die rechte Hand, von deren schwerer Verletzung das Vorwort spricht, ist ausgeheilt: irren wir nicht, so wird die Wissenschaft noch gar manche schöne Gabe von ihr zu erwarten haben.

---

schließen, zu finden als sie zu beseitigen (Schriften der Jüd.-hell. Lit. III, 3 ff.), teils auf die Beachtung des Unterschiedes zwischen der Rolle, die die Allegoristik bei Philon und nach ihrer Wiederentdeckung im Mittelalter spielt; vgl. Bloch in: Moses ben Maimon I (Leipzig 1908) 11, 2.

[1]) So ist S. 116 oben und 117 unten die Zusammenfassung der Pneumata zu einem Pneuma mit ganz ähnlichen Worten besprochen. Von Druckfehlern sind mir aufgefallen: S. 68 Numerus statt Numeri; S. 151 3. Mos. statt 4. Mos.; S. 224 θεά statt θέᾳ.

Zur Ortsnamenkunde Palästinas.

Von **Samuel Klein.**

Im nachstehenden gebe ich drei Verzeichnisse. Das erste enthält eine Anzahl solcher Wörter aus der talmudischen Literatur, die von Kommentatoren und Lexicographen fälschlich als Ortsnamen aufgefaßt und erklärt worden sind. Natürlich erhebt dieses Verzeichnis — wie auch die anderen zwei — keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Manches ist mir wohl entgangen, manches hierhergehörige Material habe ich schon bei früherer Gelegenheit behandelt[1]).

Das zweite Verzeichnis zeigt die umgekehrte Erscheinung: echte palästinische Ortsnamen, die als solche nicht erkannt und daher falsch gedeutet worden sind.

Endlich bietet das dritte Verzeichnis mehrere Ortsnamen Palästinas, die zu identifizieren mir bis jetzt nicht gelang. Es sind zumeist solche Namen, die nur ein- oder zweimal im talmudischen Schrifttum vorkommen und nicht selten in korrumpierter Form erscheinen. Die nähere Kenntnis des einschlägigen handschriftlichen Materials oder der alten Drucke, die mir leider nicht zur Verfügung stehen, wird vielleicht manches Fragliche aufhellen, und ich wäre für derartige Aufklärung oder Verbesserung sehr dankbar. Hie und da habe ich eine Vermutung geäußert, deren Richtigkeit zu prüfen, Sache der Kritik ist.

I.

אדליא ʿEdujot VII, 4 (Sebachim 25b[2]) wird gewöhnlich als Ortsname angesehen, ohne ihn richtig zu identifizieren[3]).

---

[1]) S. ZDPV, 1910, S. 26—40; MGWJ, 1915, S. 156—169.

[2]) מעשה באהליא ובא מעשה לפני לשכת הגזית. Der Fall bezieht sich auf das Reinigungsbad, das im Heiligtum von besonderer Bedeutung war.

[3]) Rapoport ערך מלין (wieder abgedruckt in Luncz' המעמר 130), Neubauer, Geogr. 260 f.

Es scheint jedoch, daß es sich um eine Lokalität des Heiligtums zu Jerusalem handelt. Das Wort möchte ich mit *αὐλή* = aula „Kastell" gleichsetzen, wie es im Midrasch unverkennbar (אהליות) vorkommt[1]).

אוני j. Gittin IV, 6. An der bezeichneten Stelle[2]) kommen mehrere Fremdwörter vor, die von den Kommentatoren und zum Teil auch von den Lexicographen fälschlich als Ortsnamen angesehen wurden. So wird אוני im Komm. קרבן העדה mit dem biblischen אונו (neben Lōd) gleich gesetzt[3]). Es ist natürlich *ὠνή*, eine Form des Verkaufens von Sklaven gemeint. — Zu Beginn des dort mitgeteilten Berichtes liest man בנותהון — gleichfalls als Ortsname angesehen, — während es nach Löw's richtiger Erklärung[4]) כְּנָוָתְהוֹן zu lesen ist („R. Jsaak דהבן's Sklaven entflohen zu ihren Genossen"[5]). Das weiter folgende Wort אנטרים ist wieder nicht Antaradus[6]), sondern muß, ähnlich אוני, eine Art des Sklavenverkaufens bezeichnen[7]). Das gleiche gilt für das darauffolgende אפרכורים[8]). — קלסייא in einem ähnlichen Berichte dortselbst ist nach Schlatter[9]) *ἐκκλησία* und bezeichnet eine Gemeinde von Sklaven.

---

[1]) Wajjikra r. 1 § 11 u. sonst, s. Bacher, Ag. pal. Am. I, 147. Anm. 1.

[2]) ר׳ יצחק דהבן הוון ליה עבדיה ערקין לבנותהון, אתא שאל לר׳ אימי ואורי ליה אוני אסור, אנטרים שרי, אפרכרים צריכא.

[3]) Auch in Dalman's Aram.-neuhebr. Wb. 9b liest man sub. 2· „Stadt in Palästina". Wenn sich diese Erklärung auf unsere Stelle bezieht, so ist sie zu streichen.

[4]) Brieflich 6. II, 1916.

[5]) Das Wort in Esra 4,7.

[6]) Komm. ק״ה; Krauß, Lehnw. s. v.

[7]) Löw brieflich. — Komm. פני משה hat die Bemerkung: כתב אנטרים: לזכרון.

[8]) Es kann unmöglich περίχωρος (פ״מ) sein. Dalman 34b: „Ortsname":

[9]) Verkanntes Griechisch 60. — Hirschensohn, S. 214 und Dalman 363a: Ortsname.

בולי j. Schekalim VII, 3, j. Ta'anit I, 2[1]) kehrt seit Neubauer in verschiedenen Werken als Ortsname[2]) wieder. Es ist in Wirklichkeit kein Ortsname, sondern die hebräische Umschrift des griechischen *βουλή*, Rathaus"[3]).

בית כרסנא oder ב' ברסנא kommt einmal als Name einer Familie[4]), dann öfters bei der Erwähnung eines Amoras, Simon בר כרסנא vor[5]). Frankel und Saphir meint, es sei ein Ortsname[6]). — Wenn רש"י Keritot 6a בורית כרשינה als „Seife aus dem Orte 'כ" erklärt, so dürfte er auch an diesen Namen כרסנא gedacht haben. כרשינה ist aber „Erwe"[7]), und כרסנא dürfte = syr. 'כ etwa: „ventrosus, großbäuchig sein"[8]).

בסגר Echa r. zu 3,7: נדר בעדי ולא אצא . . . זה בסגר של ערבייא soll nach D. Luria z. St. = בית גרם (Erubin 19a), nach Neubauer 383 = בשבר b. Sabbat 139a, nach Bacher (ApA. III, 75) „das arabische Basgar" sein. Jedoch glaube ich das Wort nach einer Stelle des Sifre מַסְגֵּר „Gefängnis" zu lesen[9]), was auch durch die La. סוגר (s. Ezech. 19, 9) und die Nennung von קסטרא של

---

[1]) כנישתא דבולי, vgl. auch j. 'Ab. s. III, 3 צלמא דבולי.

[2]) Neubauer 262, Levy, Neuhebr. Wb. II, 305a (der gar כולי liest!), Saphir ארץ האר Nr. 1772 (= בול יעין!), Goldhor אדמת קדש (= Lubije westl. Tiberias?!).

[3]) So richtig Bacher Ag. p. A. III, 100, Anm. 4; also „Synagoge des Rathauses" bezw. „Statue bei dem Rathause" von Tiberias. S. dazu meine Abhandlung über Tiberias in הצופה מארץ הגר IV, S. 57 und 62.

[4]) j Schebi'it IX, 5: אילין דבית כ'.

[5]) Stellen in סה"ד p. 377; Bacher, Tradition und Tradenten 415.

[6]) Frankel מבא 129b = כרזין, Chorazin; Saphir a. a. O. Nr. 1776: neben Sennabri (?!).

[7]) Löw, Zeitschr. für Assyriologie XXX, 171—183; vgl. auch Halevi in Luncz ירושלים VII, 141.

[8]) Löw's Glosse zu meinem Manuscript der Geogr. Pal.

[9]) Sifre II, 322 (138a) = Midr. Tannaim (Hoffmann) 198,20, wo nach Friedmann's richtiger Bemerkung (ח') zu lesen ist: בשעה שנברו אומות העולם של ישראל (MT) בקשו לברוח כלפי (מ)ערב והיו מסגירים אותם שנ' משא בערב וכו' (Jes. 21,13).

פרסיים „castra der Perser“ (ursprünglich stand wohl „der Römer“) in der Fortsetzung bestätigt wird[1]).

ברויירא Kohelet r. 3,14: א׳ ר׳ שמלאי דברויירא muß nach den bei Bacher Ag. p. A. I, 562, Anm. 6 angeführten Parallelstellen vom Namen R. Simlaj's getrennt werden und ist דבּוּרא = das Wort (Gottes) zu lesen (דבורא אמר ליה[2]).

גלין Sabbat 138a,4: כִּסֵּא גלין erklärt רש״י als Ortsnamen Er denkt wohl an das biblische גַּלִּים (I. Sam. 25,44, Jes. 10,30). Ob mit Recht?

דהב (oben s. v. אוני) beim Namen des R. Jsaak scheint. kein Ortsname zu sein[3]), sondern bedeutet seine Beschäftigung: „Goldarbeiter“.

דהובא Kohelet r. 2, § 4 ist irrtümlich als Ortsname (Heimat des Erzählers R. Pinchas) aufgefaßt worden[4]). Das Wort stellt in Wirklichkeit eine Korruptel aus דחוכא „das Lachen“ dar, wie es in der Tat in der Parallelstelle Wajjikra r. 20, § 3 (wo als Tradent ein anderer Lehrer erscheint), lautet.

דיקונתיה j. Mo'ed ḳaton III, 5 (82c,27), j. Nedarim X (42b) ist nicht der Heimatsort[5]), sondern der Beiname eines wahrscheinlich dem Patriarschen-Hause angehörenden Mannes, Gamliel[6]) ὑάκινθος etwa „der Blaue“[7]).

---

1) S. noch zur Stelle Krauß, ZDMG, LXX (1916), S. 352 f.

2) Also kein Ortsname, wie bei Frankel מבא 127a zu lesen. — In Ginzburg's Jerusch. Fragm. 178,2 (aus j. Taʿan. II, 8, 65d) liest man mit bezug auf I. Kön. 18,36 א׳ ר׳ שמליי דבירה א׳ ליה בדבריך עשיתי בדבירך עשיתי. Es muß beidemal statt י ein ו gelesen werden.

3) Komm. פני משה: משם מקום דהבן.

4) Hirschensohn שבע חכמות 97 (nach J. Schwarz). Koh. r. ebd. ist statt בבל zu lesen כבול (der galiläische Ort Kābul).

5) פ״מ: ממקום קונתיה.

6) Vgl. den gleichen Namen ג׳ זוגא ebendort und dazu ApAm. III, 448.

7) Löw's Mitteilung (7. IV, 915) mit Hinweis auf seine Bemerkung in Krauß Lehnw. s. v.

הברית j. Mo'ed ḳaton I, 1 (80a): עד כדי שתיפרח הברית; so Genisa-Fragm. 186,7; ed. pr. חברות) (anders j. Terumot VIII. 3) wird kaum Ortsname sein[1]), denn weiter heißt es עד כדי שייעשו כרגלי האווז. Eine richtige Erklärung des schwierigen Wortes wäre sehr erwünscht.

הרטנין b. Sabbat 147a (= Tosefta Sabb. V[VI]11[116,25]: הַרטַנין) erklärt רש״י als Ortsnamen[2]). 'Aruch anders. An welchen Ortsnamen mag רש״י gedacht haben?

וועד Chullin 127a erzählt ein Gelehrter פעם אחת הלכתי לוועד; nach רש״י: מקום רשעים ומרביעי כלאים[3]). Doch scheint das nicht einen besonderen Ortsnamen, sondern den Versammlungsort der Gelehrten speziell zur Bestimmung des Monatsbeginnes (מקום הועד) zu bezeichnen. Der Berichterstatter mag den merkwürdigen Vorfall unterwegs beobachtet haben. Auch die Bemerkung des R. Simon החסיד[4]) (ebd.): הם הביאו בריה וכו' muß sich nicht unbedingt auf die Bewohner eines bestimmten Ortes beziehen, sondern allgemein auf die Menschen, bezw. auf die Heiden.

חורם Menachot 37a wird ein Tanna, R. Jose החורם genannt. Raschi las החרום und erklärt das Wort: חוטמו שקוע (= Lev. 21,18 חָרֵם). Tossafot lesen החורם und bemerken dazu: על שם מקומו נקרא כן ohne anzugeben, an welchen Ort sie denken. In Wirklichkeit wird man kaum einen derartigen Ortsnamen in Palästina ausfindig machen (חָרְמָה aus der biblischen Zeit kommt sicher nicht in Betracht), und, wie so oft, hat רש״י auch hier das Richtige getroffen, wie man es aus Sifra Emōr III, 8 ersehen kann, wo Abba (= Rabbi) Jose den biblischen Ausdruck חרם erklärt. Er selbst war mit diesem Fehler

---

1) פ״מ: etwa נחל בְּרִית!

2) על שם מקום.

3) Nur aus dem Zusammenhang erschlossen.

4) S. über ihn Bacher, Ag. Tannaiten II, 81, 178.

behaftet und hat ihn an sich selbst demonstriert[1]). Alle anderen Erklärungsversuche müssen daher als unnötig bezeichnet werden[2]). Merkwürdig ist aber, daß der Beiname unseres Gelehrten so viele Varianten aufweist! Außer החורם findet man in tannaitischen Quellen: החרם oder הדרם[3]); ר' יוסי החרם[4]), אבא יוסי החורוני[5]), אבא יוסף החורני[6]). Zu Bereschit r. 34, § 4 אבא יוסי התרתי hat Ed. Theodor die Varianten חורתי und החרם. Doch gehen alle diese Varianten auf החרום (החרם nach biblischer Schreibart) zurück und verdanken ihre Entstehung wohl dem Umstande, daß der Beiname von den Kopisten nicht verstanden, daher verschrieben oder falsch aufgefaßt[7]) wurde. — Abba Jose החרום ist übrigens mit Abba Jose ben Dosithai (= Dosai) identisch, von dem mehrere Agadasätze erhalten sind[8]). Nach einer merkwürdigen Dämonengeschichte in Tanchuma קדושים § 9 = Waj. r. 24, § 3 (vgl. Midr. ψ 20,7) war seine Heimat צייתור (s. dazu weiter III.)

ימא In einer sprichwörtlichen Redensart heißt es[9]): כְּמן ימא לטיגנא. ימא und טיגנא wurden zuweilen als Ortsnamen erklärt[10]) indem man beim ersteren an das

---

1) איזהו החרום — הכוחל שתי עיניו כאחת. Keinesfalls kann aber החרום als לשון ננאי (Tossafot) bezeichnet werden, da er selber davon spricht.

2) Hoffmann, מדרש תנאים Einl. VII. (החרם = Wächter); Mainzer MGWJ, 1909, S. 452 = חָרָם „Fischer".

3) Hoffmann a. a. O. nach שיטה מקובצת.

4) מדרש הגדול zu Num. 27,12 (vgl. ספרי זוטא, ed. Horovitz, 160).

5) ס״ז a. a. O., Zeile 1.

6) Tos. Mikw. III, 14.

7) החורני wurde mit Ḥauran, החורוני mit (Bēt) Ḥōrōn in Zusammenhang gebracht.

8) Bacher, Ag. Tan. II, 388 f. Was in Ber. a. a. O. von ihm gebracht wird, hat Midr. ψ 103,14 im Namen von אבא יוסי בן דוסאי (ed. B. דוסתאי).

9) b. Kidduschin 44a und sonst, s. Bacher, Ag. p. A. III, 400. Anm. 4.

10) Tossafot Kidd 44a s. v. — כמן.

talmudische כפר ימא[1]) dachte, ohne freilich für טיגנא eine Lokalisierung zu finden[2]). In Wirklichkeit hat man mit einem in Tiberias gebräuchlichen Sprichwort, bezw. mit einer Redensart zu tun, deren Sinn ist „vom Meer in die Pfanne" und diese will den ganz kurzen Zeitraum bezeichnen, während dessen man einen Fisch aus dem galiläischen See herauszieht und sofort in die Pfanne zum Kochen gibt[3]).

מירק Tos. Demaj IV, 13 (51,26): א ר' יוסי מעשה שנכנס גורן א' של פול במירק ובאו ושאלו את ר' עקיבא וכו'. Ed. Zuckermandel hat מירון, also den galiläischen Ort Mēron; sicherlich falsch. Denn es handelt sich um einen Ort, wohin Bohnen aus dem Auslande gebracht wurden, und die auf diese bezughabende Frage wird dem in Judäa wohnhaften R. Akiba vorgelegt. Das im Norden gelegene Mērôn kann also nicht in Betracht kommen. Das fragliche Wort scheint jedoch gar kein Ortsname zu sein[4]); מירון ist bloß eine schlechte Korrektur des nicht verstandenen Wortes [ו]מירק, das ich hier vermute. מירקי bedeutet nämlich den Getreidemarkt[5]). Der an unserer Stelle genannte מירקי war im Wohnorte R. Akibas (Benē-Berak, Lōd oder Cäsarea). Speziell wurden Früchte aus dem Auslande nach dem am Meere gelegenen Cäsarea gebracht[6]).

סבך Erubin 72b Zeile 1 wird R. Jehuda הסבר genannt, der über eine Kontroverse der Schammaiten und Hilleliten referiert. R. Chananel, ʿAruch und Tossafot hatten die

---

[1]) j. Megilla I, 1 = יבנאל Josua 19,33.

[2]) Goldhor אדמת קדש 121a findet freilich in seiner völlig unwissenschaftlichen Art auch für diesen Namen eine Gleichung (תל-נאם!!).

[3]) S. רש"י z. St; Bacher a. a. O.

[4]) Danach ist meine Schrift „Beiträge" S. 24 zu berichtigen.

[5]) S. Löw's Bemerkung zu Krauß Lehnw. II, 161 und Talm. Archaeologie II, 695, Anm. 385.

[6]) S. meine Ausführungen in MGWJ, 1910, S. 23.

La. הסבך; Toss. bringen dieses Wort mit dem Ortsnamen שבכה, Jos. 15,61 in Zusammenhang[1]). In unseren Bibeltexten steht aber סְכָכָה! Die La. הסבר verdient jedoch den Vorzug und הַסַּבָּר bedeutet aller Wahrscheinlichkeit nach den „Erklärer"[2]).

סורתא Midr. Psalm 12,1 in einer Erzählung über R. Chijja (aus Sepphoris) genannt[3]). Deshalb dachte ich vorerst an das unweit Galiläa gelegene סוסיתא (statt סורתא); jedoch dürfte Löw recht haben, der das Wort in סירקי korrigiert[4]). S. darüber oben s. v. מירק.

סילכא Wajjikra r. 5, § 4 ist kein Ortsname[5]), sondern Name einer vornehmen Familie in Tiberias, und ist סילנא zu lesen. Ein Mitglied der betreffenden Familie erscheint auch Ber. r. 63, § 9, j. Horajot III, 7 (48a) als בר סליני[6]), während das Haus hebräisch בית שילא heißt (j. Ta'an IV, 2, 68a).

קטרוני Pesikta r. c. 11 (42b). Schir r. 6,11 ist kein Ortsname[7]). Löw schrieb mir (28, I, 912): „קטרונין (קטרונים, falsch קנטרין) sind, wie die in Pes. r. folgende Erklärung zeigt (Bacher, Ag. p. A. II, 387) mit Gewalt zu öffnende, holzige Nüsse, von syr. קְטִיר Gewalt, קטירנן und קטירתנן gewaltsam."

---

[1]) על שם עירו דכספר יהושע כמו כן כתיב מדין וסבכה; s. auch Aptowitzer, Das Schriftwort usw. z. St.

[2]) Lebrecht, Handschriften und erste Ausgaben des bab. Talmuds, S. 6, Anm. 2, der jedoch הַסַּדָּר korrigieren will.

[3]) (B. מסורא) אזל למזבן חיטי מסורתא.

[4]) In Krauß, Lehnw. סידקי.

[5]) Neubauer, Geogr. 271; Saphir הארץ, Nr. 1912.

[6]) S. Bacher, Ag. Tann. I², 77, Anm. 1; Krauß, Lehnw. II, 383

[7]) Diese Annahme wäre nämlich naheliegend, da vorher אגוזי פרך genannt und ניפרך מעצמו erklärt werden, während פרך aller Wahrscheinlichkeit nach die Herkunft der Nüsse „aus פרך" in Samaria bezeichnet, s. darüber meine Ausführungen in Luncz' ירושלים X, 143 f.

קרייאי j. Sabbat I, 6 ist kein Ortsname[1]), sondern „Dorfbewohner“[2]).

קנייה j. Terumot VIII, Ende ist kein Ortsname[3]) (בצלי קניה). Seine Bedeutung ist mir unbekannt.

רגלים Mittelalterliche Kommentatoren wollen מי רגלים in der Barajta Keritot 6a, j. Joma IV, 5 als „Wasser der Rōgēlquelle“ (bei Jerusalem) verstehen. Doch sagt j deutlich: שאין מכנסין ריח רע לעזרה מפני הכבוד.

שאינא bei Neubauer 398 (und Thomsen, Loca sancta 104 *Ṣaava*) ist kein Ortsname, sondern fehlerhafte Schreibung des Personennamens שאילא (hebräisch שאול). S. über den Amora R. Jochanan b. שאילא Bacher, Ag. p. A. III. 591 f.

שבשא R. Jirmeja דשבשא Koh. r. 10,5, Echa r. 5,16: דשבשב ist kein Ortsname; vgl. j. Sota IX, 15, wo man die richtige La. findet: ר' ירמיה שיבֵּשֵׁב ולבש עטרה.

תורמוסייא j. Berakot II, 3. Im Namen des R Jakob ת' glaubt man seit Neubauer (279) die Heimat des Genannten zu finden und diese mit dem nördlich von Jerusalem gelegenen Turmus saje[4]) gleichzusetzen (Buhl, Geographie Palästinas, 175). Die richtige La. ist תורמוסרא d. h. thermasarius (Bademeister[5]).

---

[1]) Komm. קרבן העדה; Hirschensohn, S. 214.

[2]) Richtig Komm. בני הכפרים :פ"מ.

[3]) Hirschensohn 215. — Dagegen ist קיני M. Ahilot XVIII, 9, das Neubauer S. 275 mit Wādi Ḳanah, Büchler aber (JQR, XIII, 687) in קסרי korrigieren wollte, kein palästinischer Ortsname, sondern bezeichnet eine bestimmte arabische oder nabatäische Gegend, mit der das Gebiet von קיני in Genesis 15,19 gleichgesetzt wurde, vgl. die Targumim z. St. und die daraufbezüglichen Stellen in Agada Tann. II, 40, Anm. 1.

[4]) Der Name bedeutet etwa: Wolfsbohnenort. Ähnlicher Name Tell el turmus im Distrikt Gaza (ZDPV, II, 162).

[5]) Krauß, Talm. Archaeol. I, 679, Anm. 149.

(Schluß folgt.)

Wesen und Bedeutung des Dagesch, insbesondere des Dagesch euphonicum.

Von **Jos. Cohn.**

(Fortsetzung)

Hier mag noch eines andern Dagesch lene Erwähnung geschehen, obwohl dieses in unsern Bibelausgaben nicht vorkommt. Wenn in einem Worte zwei Schwa nebeneinander stehen, so ist bekanntlich das erste quiescens und das zweite mobile. Gehört dieses zu einem der Buchstaben בגדכפת, so erhält er Dagesch lene z. B. יִכְתְּבוּ, אֶעְבְּרָה. Nach אהחע wie oben bemerkt, auch in andern Buchstaben, wie מִמֶּם, יַעְזְרֶם 5 M 32,38. Manche Punktatoren gingen darin noch weiter und setzten dieses Dagesch lene überall, wo zwei Schwa zusammenstehen, um dadurch das Schwa mobile nach geschlossener Silbe noch besonders kenntlich zu machen, z. B. אַשְׁקְלוֹן, נִבְלְעוּ, אָזְנֶךָּ. Man hat dieses Dagesch D. neutrum genannt; besser wäre es Dagesch lene superfluum zu nennen. Spuren davon haben sich noch in einigen Handschriften erhalten, s. Pinsker, Einleitung usw. S. 111, Graetz a. a. O. S. 493.

Wie dieses möchte man aber auch das Dagesch in לַחְמוֹ, מַחְסִי, וַיֶּאְסֹר etc. als überflüssig ansehen, da wir doch durch die Vokalisation wissen, wie zu lesen ist; deshalb fehlt ja auch dieses Dagesch in vielen Bibelausgaben. Man hat daher diese Dageschsetzung durch die Annahme erklären wollen, daß das Dagesch älter sei als alle Vokale, daß man sich dessen allgemein vor Einführung der Phonetik bediente, um Verschiedenes auszudrücken, also hier, daß לַחְ־מוֹ und nicht לַ־חְמוֹ oder לַחֲמוֹ zu lesen ist. Für diese Vermutung scheint der Umstand zu sprechen, daß auch das superlineare Punk-

tationssystem[1]) den Dageschpunkt hat. Dagegen spricht jedoch, daß in dem sogen. fragmentarischen System (s. Stade ZAW 1901 S. 273 ff.) דגש die Form des spiritus asper, רפה die des sp. lenis hat, die wie im Griechischen über den Buchstaben stehen. In einer Berliner Handschrift (Ms. or. 680) mit babylonischer Vokalisation hat Dagesch die Form eines Schlägels ⸗. Daraus folgt, daß von einer allgemeinen Anwendung eines Punktes als Dagesch nicht die Rede sein kann. Ich glaube daher, die Maßoreten haben dieses Dagesch mit Absicht und Vorbedacht gesetzt, um auf die Anomalie aufmerksam zu machen, und um zu verhüten, daß man das vorhergehende Schwa wie ein Schwa mobile oder Schwa compositum lese, welch letzteres ja in der Regel unter אהחע sich findet. Für die Maßora gilt eben jeder Consonant nach einem Schwa quiescens als דגוש, nach Schwa mobile und compositum als רפה.

Außer den schon besprochenen gibt es noch einige Wörter mit einem Dagesch euphonicum, das man sich nicht erklären konnte. Am auffallendsten ist das Wort מְקֻדָּשׁ, das nach der Überlieferung nur 2 M 15,7 ein Dagesch im ק, während es sonst überall ein Dagesch lene im ד hat. Doch m. E. hatten die Maßoreten guten Grund, hier von der Regel abzuweichen. Es verhält sich damit folgendermaßen.

In einem Worte, so verlangt es unser Sprechorgan, dürfen nur gleichartige Consonanten zusammentreffen. Darum sagt man im Griechischen: ἑπτά und ἕβδομος, ὀκτώ und ὄγδοος und bildet im Lateinischen scriptum von scribo, actum von ago. Im Deutschen schreiben wir habt, ist und sprechen

---

[1]) In diesem ist eigentlich in allen Buchstaben außer בגדכפת der Dageschpunkt nach einem Vokal überflüssig, da die Schärfung desselben schon durch einen wagrechten Strich über dem Vokal angezeigt ist, während dessen Kürze durch einen Strich unter dem Vokal erkennbar ist., z. B. מִן = מִּן, הַנָּה = הַנָּה. Im Codex Petropolit. 132, voraus Merx (Chrest. Targumica S. 46 f.) einige Targumverse zu 5. M. cap. 32 fehlt meistens der Verdoppelungspunkt z. B. V. 24, 25, 27 usw.

hapt, íßt; wollten wir b und das stimmhafte s richtig aussprechen, so würde der Auslaut t wie d klingen. Auch im Hebräischen treffen ungleichartige Laute zusammen, aber sie müssen richtig ausgesprochen werden. So darf man z. B. אֶבְטַח nicht ef-tach lesen wie אֶפְתַּח sondern ew-tach. Darum wird für תִּזְכְּרוּ 4 M 15,40 empfohlen: צריך להתיז את הזין „man solle das ז trennen", von dem folgenden Laut ablösen, d. h. zwischen ז und כ eine kleine Pause eintreten lassen, denn dem כ würde eigentlich ein scharfes ß entsprechen[1]). Ebenso ist auch bei מִקְדָּשׁ eine Trennung und ein langsames Lesen der beiden Silben notwendig, damit man nicht etwa t statt d lese. Hier aber, in dem Lied am Meere, wo מקדש wegen des folgenden Vokativs einen trennenden Akzent erhalten hat, nämlich זקף גדול, einen Akzent, der ein sehr schnelles Lesen der dem Wortton vorhergehenden einzigen Silbe erfordert, so daß eine Silbentrennung nicht angängig wäre, mußte ק ein euphonisches Dagesch erhalten, um das richtige Lesen des ד zu sichern. Durch dieses Dagesch entstehen zwei Silben, die beide betont werden müssen, allerdings schwächer als die Tonsilbe. Mehr als zwei Silben können vor ז״ג nicht stehen, cf. 4 M 1,5—15 und וְאַבְרָם וְנֹחַ aber וְאַבְרָהָם. — Desgleichen ist das auffallende Dagesch euphonicum in נָנוּסָה וּנְתַקְּנוּהוּ Ri. 20,32 eine Folge der Akzentuation. Es entspricht dem מתג und מונח in offener Silbe, vgl. לְמַעַן תֵּדְעוּ 5 M 29,5 וַיֹּאמֶר כִּדְבָרְךָ 2 M 8,6 תְּשַׁלַּח חֲרֹנְךָ 2 M 15,7. — Auch in הַצְּפִינוֹ 2 M 2,3 vertritt das Dagesch euphonicum ein מונח. Ohne das Dagesch müßte man dem Akzent gemäß die tonlosen Silben הַצְפִּי sehr schnell lesen, wobei der Hauchlaut ה verloren ginge und das lange ִי verkürzt würde. Durch das Dagesch erhalten wir drei Silben, ha-zĕ-fī, deren erste und dritte langsam und mit schwacher

---

[1]) Hiernach ist die Punktation von וּשְׂדֵה 3 M 25,14, וּשְׁבֵה Ri. 5,12, וְתֶבְקְשִׁי Jech. 26,21 zu verstehen. Man soll nicht für w und d die den scharfen S-Lauten entsprechenden f und t lesen.

Betonung zu lesen sind. — Auch in dem längeren Worte וּבַמֵּרוֹתָם Job 17,2 dient das Dagesch euphonicum zunächst zum Schutze der schwachen Laute ה und ר, die bei schnellem Lesen nicht deutlich zu Gehör kämen. Außerdem verlangt der Akzent (טפחא = רביע מוגרש) das langsame Lesen der dem Wortton vorhergehenden Silben und das Betonen der ersten, vgl. וּבְשָׁכְבְּךָ mit וּבְלֶכְתְּךָ 5 M 6,7 und רַבָּבוֹת 4 M 10,36 mit רִבְבֹת 5 M 33,17. Hieraus erklärt sich auch das vielgedeutete Dagesch euphonicum in הַיּוֹטָב 3 M 10,19 und das Fehlen des Schwa in הֶחָיִתֶם 4 M 31,15 statt הֶ. — Wie Job 17,2 im liquiden מ durch ה, so ist das Dagesch euphonicum im liquiden ל in בְּחַלְקֵי־נָחַל Jes. 57,6 durch ח veranlaßt. Es müßte eigentlich בְּחֶלְקֵי stehen. Aber bei schnellem Hineilen zur Tonsilbe נ würde man belke-náchal lesen. Um dies zu verhüten, wurde mittels des Dagesch und der Verstärkung des פתח קטן zu פתח גדול der Silbe eine schwache Betonung gegeben. So lautet auch der St. constr. von חבלים stets חֶבְלֵי, aber mit ב verbunden בְּחַבְלֵי. Ein Dagesch euphonicum konnte hier nicht gesetzt werden, denn dieses hätte die Natur der aspirata aufgehoben. So kann wohl עִצְבוֹן ein Dagesch euphonicum bekommen, aber nicht וְכִרְיוֹן.

Das Dagesch euphonicum findet sich also, wie wir gesehen haben, nur in bestimmten Consonanten mit darunter stehendem Schwa mobile, nämlich: in dem emphatischen ק, den starken Zischlauten und in den liquidae. Und eben diese Consonanten haben die Eigentümlichkeit, daß sie mitunter das ihnen zukommende Dagesch forte verlieren. So ק, wenn es mit Schwa versehen ist, in allen Formen des Zw. בקש mit Ausnahme des Imperativs בַּקְּשׁוּ s. Mm. zu 1 Chr. 16,11. Der Grund liegt in der emphatischen Aussprache des ק, das nachdrücklicher als כ gesprochen werden muß. Würde man z. B. in מְבַקְּשִׁים 2 M 10,11 das ק mit Nachdruck und Verdoppelung aussprechen, so bekäme man zwei gleichmäßig stark betonte Silben; es soll aber nur die letzte betont werden. Wie das Dagesch euphonicum im ק die Silbe zu einer be-

tonten macht, so soll hier die Weglassung des Dagesch forte die etwaige Betonung verhindern. Bei dem Imperativ בַּקְּשׁוּ, der nur am Anfang eines Satzes stehen kann, muß notwendigerweise die erste der zwei tonlosen Silben etwas betont werden, wie auch kein Vers mit einem Anapäst beginnen kann ohne die geringste Betonung der ersten Silbe ◡́ ◡ ◡́. — Ferner fehlt das Dagesch in מַקְלוֹ, מַקְלִי und מַקְלוֹת, während die Grundform מַקַּל, מַקֵּל (und מַקֶּלְכֶם) es hat. Aber vielleicht sind jene Formen regelmäßig, denn מַקֵּל ist eine eigentümliche Nomenbildung, dergleichen nicht weiter vorkommt, und hat wohl nur deshalb ein Dagesch im ק, weil פתח in offener Silbe nur in bestimmten Fällen stehen darf. Und endlich ist ק ohne Dagesch in אֶקְחָה, תִּקְחִי, תִּקְחוּ, יִקְחוּ, weil das Schwa mobile nach der oben angeführten Regel aus Dikduke S. 13 dem folgenden Vokal assimiliert werden müßte, und in חָקְךָ und חָקְכֶם; vgl dagegen עָזְךָ. — Starke Zischlaute verlieren mitunter ihr Dagesch forte in längeren Wörtern, um diese wegen des Akzents um eine Silbe zu kürzen, nämlich ש in הַמְעַשְׂרִים Nech. 10,38 und ס in וּמְאַסְפָיו Jes. 62,9, צ in הַצְפַרְדְּעִים 2 M 7,27, 29, aber nicht in הַצְפַרְדֵּעַ das. 8,2, und לַשְׁפַנִּים Ps. 104,18 und אֶשְׁכֶם für אִשְּׁכֶם; besonders vor א und ע in מַשְׂאֵת יִשְׂאוּ Est. 2,18, לַשְׂאֵת und בַּשְׂאֵת 3 M 13,10. 14,56, יִסְעוּ und כִּסְאִי, מַסְעֵי u. s. w. aus demselben Grunde, wie oben angegeben bei ויקחו. Dasselbe gilt für נ vor א in מְשַׂנְאָיו, מְשַׂנְאַי, מְשַׂנְאִי, וַיְקַנְאוּ, קִנְאוּנִי, בְּקַנְאוֹ u. s. w. und für ל in מִלְאוּ 4 M 32,11. Ebenso entfällt das Dagesch regelmäßig in dem liquiden מ nach dem Artikel im Particip[1]) von Piel und Pual, z. B. הַמְטַהֵר, הַמְקֻדָּשִׁים, הַמְבַקְשִׁים, הַמְבַקֵּשׁ, also auch wenn das charakteristische Dagesch aus irgend einem Grunde fehlt, und so auch in הַמְסִלָּה und הַלְוִיִּים, um nicht zwei dageschierte Silben in einem Worte zu haben. Außerdem wird das Dagesch charakteristicum in den genannten Buch-

[1]) Das Dagesch wird nur dann im Particip beibehalten, wenn ה nicht den Nebenton hat, z. B. הַמְּעֻנָּגָה Jes. 6,2, wo der Akzent die Betonung von ע verlangt.

staben weggelassen, wenn ihnen ein gleicher folgt und ein מתג vorangeht: הַמְלַקְקִים Ri. 7,6, נְגַשְׁשָׁה Jes. 59,10, יְמַשְׁשׁוּ Job. 5,14, רַנְנוּ und הַלְלוּ, רַנֲנוּ und הַלֲלוּ, בְּהִתְחַנְנוֹ 1 M 42,21, וְהִתְפַּלְלוּ 1 Kön. 8,33, aber daselbst וְהִתְחַנְנֵי; desgleichen das Dagesch in הִנְנִי (siehe, ich) von הִנֵּה. Zu diesen Buchstaben kann man noch die Halbvokale וְ und יְ zählen; der erste ist ohne Dagesch im עִוְרִים, der letzte stets nach dem Artikel und ו consecutivum, also הַיְשׁוּעָה, הַיְאֹר[1]); וַיְבָרֶךְ, וַיְדַבֵּר, וַיְהִי etc. Wohl zu beachten ist, daß die Aspiratae unverändert nach diesen Buchstaben bleiben; daraus folgt, daß der Verlust des Dagesch keineswegs das Schwa mobile in ein quiescens verwandelt.

Wir haben bisher das Dagesch euphonicum betrachtet, wenn es sich in einem mit Schwa mobile versehenen Consonanten vorfindet. Es bleibt uns noch übrig, unsere Aufmerksamkeit dem Dagesch euphonicum in Consonanten mit darunter stehenden Vokalen zuzuwenden. Hier unterscheiden wir zwei Klassen. Zur ersten zählen wir die Wörter, in denen die dageschierte Silbe betont ist, und zur zweiten, wo sie unbetont ist und meistens unmittelbar vor der Tonsilbe steht.

Zur ersten gehören die schon eingangs erwähnten אָנָּא (ach) שָׁמָּה, יָמָּה, wo das Dagesch euphonicum die Festhaltung des schon in der Stammform יָם אֲהָהּ und שָׁם vorhandenen offenen o sichert. Dieses ist nicht kurz oder geschärft wie bei רָנִּי, sondern gedehnt zu sprechen, wie es der Akzent auf שם und שמה 5 M 12,6 und 8 erfordert. — Dazu gehört auch לָמָּה (warum). Eigentlich sollte dieses Wort לְמָה lauten, wie im Aramäischen s. Esra 4,22. Durch die Assimilierung des Murmelvokals mit dem folgenden קמץ (wie bei לָמָיִם 1 M 1,6) entsteht לָמָה. Diese Form haben Ps. 42,10 und 43,2 vor זנחתני und שכחתני[2]) und überall, wo die Betonung der End-

---

[1]) Ausgenommen nur הַיְעֵלִים, הַיְעָרִים und הַיְהוּדִי, הַיְהוּדִים, also wenn dem י ein ה oder ע folgt.

[2]) Wenn לָמָּה stände, müßten שְׁ und וְ den Nebenton erhalten. Ebenso das Schwa compositum, wenn לָ bei למה יי betont wäre.

silbe מה das Zusammenfließen zweier verwandter Vokale verhütet, z. B. לָמָּה אֵר׳[1]). Sonst tritt der Ton auf die erste Silbe zurück und das kurze offene ŏ wird ein gedehntes. Es ist לָמָה lŏmō ohne Verdoppelung zu lesen. Ein geschlossenes ó haben nur לָמָּה Job. 7,20 und לָמָּה 1 Sam. 1,18, wo der Nachdruck bei der Frage nicht auf das Zeitwort, sondern auf das Warum zu legen ist.

Ein קמץ mit nachfolgendem Dagesch euphonicum findet sich ferner in den drei Verbalformen נָשַׁתָּה Jes. 41,17, מָרַטָּה Jech. 21,15. 16 und נָתַנּוּ das. 27,19, wo angeblich das Dagesch zur Bezeichnung der starken Pausalform dienen soll. Was das erste Wort anbelangt, so sagt allerdings schon Ibn Djanāch (Sepher ha-Schor. ed. Bacher S. 327), daß eine solche Dageschierung in Pausalformen nicht ungewöhnlich ist: דגשות התו מפני ההפסק כי הרבה פעמים הם מדגישים בהפסק. Aber wie mir scheint, haben die Maßoreten נָשַׁתָּה als regelmäßige Nif-alform von שתת angesehen. Die Vergleichung aller Stellen, wo dieses Zw. vorkommt, läßt auf die Bedeutung „strecken" schließen. Hier wäre demnach zu übersetzen: ihre Zunge ist wegen Durst ausgestreckt; Ps. 73,8: sie strecken gegen den Himmel ihren Mund (ihr Gerede); Ps. 49,15: wie Schafe zum Tode (ihre Glieder) strecken, sich strecken; Jir. 51,30: hingestreckt ist ihre Kraft (נָשַׁתָּה für נָשַׁתָּה, wie וְנִסְבָּה für וְנִסְבָּה Jech. 41,7).

In מָרַטָּה steht das Dagesch euphonicum, wie RDK meint, כדי לחזק קריאת הטית behufs richtiger, emphatischer Aussprache des ט. Vielleicht nahmen die Maßoreten das Wort nicht als pausale Perfektform מָרַטָּה, sondern als Particip מָרָטָה und wollten auch bei der Zurückziehung des Tones das kurze o beibehalten wissen.

Auch das Dagesch euphonicum in נָתַנּוּ ist nicht zur Verdoppelung des נ gesetzt, sondern zum Unterschiede von dem

---

[1]) Darum ist auch קוּמָה יי und שׁוּבָה יי zu betonen statt קוּמָה שׁוּבָה; aus demselben Grund ist בְּהַנָּגָה 1 M 28,7 mit zwei Akzenten versehen.

oftmals in diesem Kapitel vorkommenden נָתְנוּ; um darauf aufmerksam zu machen, daß nur hier die Pausalform anzuwenden ist, daß nur hier בעזבוניך vorangeht und ברזל עשות mit dem folgenden zu verbinden ist. Nach den Akzenten erscheint מְאוּזֹל (Geflochtenes d. h. Netze, wie das talmudische אוזלא oder Gespinst, Garn von אזל = עֲזֹל spinnen) als Objekt zu נתנו. Diejenigen, die מאוזל als מֵאוּזֹל „von Usal" erklären oder von אזל „gehen" ableiten und für „Karawane" halten, müssen נָתְנוּ lesen und mit ברזל עשות als dessen Objekt verbinden. Es ist aber auch möglich, daß die Maßôra mit dem Dagesch den Zweifel ausdrücken wollte, ob hier נתנו zum Vorhergehenden oder Folgenden zu ziehen sei[1]).

Als Dagesch euphonicum in betonter Silbe ist ferner anzusehen dasjenige in הִנֶּנִּי בִנִי 1 M 22,7 für הִנֵּנִי und תִּרְאֶינָּה בָּהּ Micha 7,10 für ־ֶינָה, sowie im Suffix am Perfektum יִסְּרַנִּי יָהּ Ps. 118,18 דַּנַּנִּי א׳ 1 M 30,6 u. dergl. Hier werden die langen Vokale durch das Dagesch verkürzt, weil auch deren Betonung gegen die der folgenden Wörter stark zurücktreten muß. Beim Futurum z. B. תְּבַעֲתַנִּי Job 7,14. 9,34. 13,21 ist das Dagesch ein kompensatives für נ epentheticum, vgl. יְכַבְּדָנְנִי Ps. 50,23.

Hiernach läßt sich das schwierige und vielgedeutete Dagesch in ל in dem Satze וידבר ה׳ אל משה לאמר leicht erkären. Wie in תראֶינָּה־בה so wird auch hier durch das Dagesch euphonicum das lange ae verkürzt und dessen Betonung abgeschwächt. Wie dort, so sind auch die beiden Wörter משה לאמר als eines anzusehen, das den Hauptton auf der letzten, den Nebenton auf der drittletzten Silbe hat. Veranlaßt wurde diese Dageschsetzung und damit die Kürzung des ־ָה und die Tonverminderung durch die Akzentuation

---

[1]) Bei Pinsker, Einleitung usw. S. 78 hat נתנו wohl Dagesch im zweiten נ, aber nur ein einfaches קמץ, kein קמץ דגושי über ת. Wenn das kein Versehen ist, so folgt daraus, daß der Dageschpunkt, wie alle maßoret. Randbemerkungen, von einem Kenner des tiberiensischen Systems nachgetragen ist.

des Satzes. In jedem einfachen Satze sprechen wir bekanntlich alle Worte in gleichmäßigem Tone bis auf das letzte, und wenn diesem ein unbetontes Wort vorhergeht, bis auf die letzten; bei diesen lassen wir die Stimme sinken, oder wir sagen, daß wir um einen Ton tiefer sprechen. Im Hebräischen wird das Wort, mit dem die gleichmäßige Betonung aufhört, mit טפחא (auch טרחא genannt) akzentuiert und von dem gesenkten Tones zu sprechenden Ende scharf geschieden. Im vorliegenden Satze hat der Gottesname das טפחא, und dieser muß langsam und feierlich und scharf pointiert gesprochen werden, die folgenden Schlußworte aber schnell und mit gesenktem Tone. Würde man ־ in מֹשֶׁה dehnen und stark betonen, so würde es sich anhören, als ob dieses Wort das טפחא hätte[1]).

Hier sei noch die viermalige Dageschierung des א erwähnt; davon dreimal in betonter Silbe: 1 M 43,26 וַיָּבִיאּ לוֹ, Esra 8,18 וַיָּבִיאּ לָנוּ und 3 M 23,17 תָּבִיאּ לֶחֶם. Die Bedeutung dieses Dagesch euphonicum ergibt sich aus einer andern maßoretischen Notiz. In Mf. Anf. Nr. 3 werden 17 Wörter aufgezählt, דמפקין א' bei welchen א als Consonant auszusprechen ist. So soll z. B. במוצאת Hhl. 8,10 nicht der Regel gemäß בְּמוֹצֵאת mit stummem א, sondern בְּמוֹצְאֵת gelesen werden; ferner אביאסף 2 M 6,24 nicht אֶבְיָסָף oder אֶבְיָסָף = אֶבְיָסָף, wie der Name 1 Chron. 6,8. 22 lautet, sondern אֶבְיָאסָף; ebenso הערביאים 2 Chr. 17,11 nicht הָעַרְבִיִּים sondern הָעַרְבִיאִים; ebenso ואישי 1 Chr. 2,13 nicht וְיִשַׁי = וְאִישַׁי, wie der Mann gewöhnlich heißt, sondern וְאִישַׁי. Unter diesen 17 Wörtern steht auch das obengenannte תָּבִיאּ, das mithin nach dieser Notiz nicht etwa תָּבִיאוּ (towiju) zu lesen ist. Diese Lesung war hier zu befürchten, da das Wort mit מונח לגרמה versehen ist, einem Akzent, der wie ein Takt mit 4 Tönen gesungen wird. Darauf will auch das Dagesch euphonicum im א aufmerksam machen. Trotz der scharfen

[1]) Andere Erklärungen s. Pinsker, Einl. S. 60 ff.

Betonung und Dehnung des i soll dieses nicht das א verdrängen. — Das vierte dageschierte א haben wir nach der Maßôra zu Job 33,21 im letzten Worte dieses Verses in der unregelmäßigen Pualform רֻאוּ. Hier ist es offenbar nur das charakteristische Dagesch des Pual, das deshalb gesetzt wurde, weil auch der Vokal ֻ beibehalten und nicht in חולם verwandelt wurde[1]).

Endlich gehören noch zu dieser Klasse die Fürwörter הֵמָּה, הֵנָּה und אֵלֶּה, sowie einige Verbalformen, die wie אֵלֶּה den Wortton auf ֵ vor dageschiertem ל haben[2]). Das Dagesch in den drei Fürwörtern könnte etymologische Bedeutung haben. Wie לֵב und אֵם die Wurzeln לבב und אמם voraussetzen, so könnten auch הֵם und הֵן (sie) und הָאֵל (diese) auf entsprechende Wurzeln zurückgeführt werden, was sich mit dem Hinweis auf die aramäischen Fürwörter אִלֵּין, אנון, הִמּוֹ begründen ließe. Aber ich glaube, daß das Dagesch in diesen hebräischen Fürwörtern wirklich eine Verdoppelung oder Härtung der liquiden Laute verlangt. Man soll die Grundform nachdrücklich gegenüber dem tonlosen Anhängsel hervorheben, also etwa אֵל־לֶה, הֵן־נָה, הֵם־מָה sprechen. Ähnliches findet im Italienischen statt. Da wird z. B. quelle (jene) nicht wie das deutsche „Quelle“ gesprochen, sondern wie Quēl-lĕ. Die häufige Vertauschung von ל und ר, wie ארמנות und אלמנות, ארו und אלו, אשתדר und השתדל etc., macht es höchst wahrscheinlich, daß das einfache ל weicher gesprochen wurde, etwa wie das englische l vor d und t oder das gestrichene polnische l. Das Dagesch im ל würde mithin die Härtung angeben. Ein solches durch Dagesch verstärkes ל findet sich in betonten Silben nur am Satzende in drei Wörtern. חָדֵלּוּ

---

[1]) Wegen des vorhergehenden לא; vgl. das oben besprochene לא־כרת שרך Jech. 16,4.

[2]) In babylonischen Punktationssystem sind die flüssigen Laute in diesen Wörtern natürlich ohne Dageschpunkt; denn wenn sie ihn hätten, müßte auch das ֵ überstrichen sein, und es wären die Wörter, mit unseren Vokalen versehen, wie אֶלֶּה הֶנָּה הֶמָּה zu lesen.

Ri. 5,7, 1 Samuel 2,5, וַיֶּחֱלוּ Job 29,21 und קָמְלוּ Jes. 19,6 in manchen Textausgaben. Dagegen ist das Dagesch in יְהָתֵּלוּ Jir. 9,4 und תְּהָתֵּלוּ בוֹ Job 13,9, sowie in וַיֶּחֱלוּ בְעָט Hos. 8,10 ein compensatives; die Punktatoren halten eben הָתֵּל für ein Hif-il von תלל und nehmen ויחלו in der Bedeutung „anfangen" cf. RDK und JE zu Hos. 8,10.

(Schluß folgt.)

Aus H. Graetzens Lehr- und Wanderjahren.

4. Artikel.

Von **M. Brann.**

Die Rückreise nach den heimischen Gefilden von Kosten und Zerkow war reichlich so unbequem, wie die Reise nach Oldenburg vor mehr als drei Jahren gewesen war[1]). Das neue dritte Heft des Tagebuches beginnt Graetz mit der Überschrift: „Aera nova" und dem Zusatz: דור הולך ודור בא[2]) am Montag 25. Tammus[3]). Er wählte jetzt einen neuen Weg über Bremen und Hamburg, vielleicht, um zum ersten Mal in seinem jungen Leben die Nordsee zu sehen. Einige Freunde begleiteten ihn über Tweelbäke und Gonderkesee zuerst zu Fuß und dann auf einem Einspänner, den sie trafen, nach Delmenhorst, wo er die alten Bekanntschaften von der Synagogeneinweihung her kurz erneuerte. Am nächsten Tage früh um 9 Uhr gings auf einem Leiterwagen mit schlechtem Sitz nach Bremen, und noch an demselben Tage mit einem Lohnkutscher, „der mich ordentlich beschummelt" (III, S. 2) weiter über Rothenburg nach Harburg. Mittwoch um 3 Uhr zog das Dampfschiff, „das Ungetüm mit seinem eisernen Klippklapp" ab. „Ein wunderbares Tier, so ein Dampfschiff .... Endlich zeigt sich der berühmte Michaelisturm von Hamburg und die Straßen von Schiffen im Hafen. Ein Schwarm von Arbeitern kommt aufs Schiff, die Pakete zu tragen. Von meinem Paketchen verlangt ein Kerl, ein Jude, einen Taler. Ich lasse mich von einem bis zum weißen

---

[1]) Vgl. Jahrg. 1919, S. 34 ff.

[2]) Koh. 1,4.

[3]) Im Datum steckt sicher ein Fehler. Montag war der 26. Tammus = 27. Juli 1840.

Schwan fahren. Nachmittags um 5 bin ich im Quartier, hinten, abgelegen (III, S. 3 f.). Wie ich mich angezogen hatte, ging ich zum alten Hirsch unter den Hütten. Der freute sich recht mit mir. Noch mehr aber sie, eine gute, verständige Frau. Er ist für seinen Sohn eingenommen und spricht recht oft von ihm. Hingegen fand ich, daß man in Hamburg lange das nicht von ihm hält, wie ich und wir, das heißt die Unsrigen, sich vorstellen. Selbst seine Verwandten geben nicht viel auf ihn, wie z. B. Mendelssohn[1]) und May[2]). Ja, sie wollten nicht einmal etwas dazu tun, damit er bei seiner Anwesenheit in Hamburg in der großen Schule reden soll. Dazu kam noch, daß zur Zeit in Hamburg bekannt war, daß B. U. כל נדרי abgeschafft hatte, da war alles gegen ihn. Die תפלה, die er im Manuscript in Hamburg gezeigt hatte, wurde ebenfalls getadelt. Kurz, mir gingen erst nach und nach, nachdem ich $3^1/_2$ Jahr bei ihm gewesen, die Augen auf. Sie wünschen es alle, ihn von Oldenburg wegzusehn. Und sie baten mich alle recht darum. Sie wollten mir alle recht wohl; allein ihre Sprache ist sehr verletzend." (III, S. 4 ff.) Erst am Freitag kam Graetz nach Altona und stellte fest, was für einen Kontrast die Gemeinde zur Hamburger bilde. Dann sucht er auch einige literarisch bedeutende Personen auf. Zuerst Isaak Bernays. Über ihn lesen wir:

„Der חכם[3]) ein langer hagerer Mann, der das Brod nicht werth ist, das er ißt. Er liebt das dolce fare niente!

---

[1]) Ein Teil der Nachkommen Mendel Frankfurters, der in Altona Rosch-Beth-Din und Moreh Zedek gewesen und am [18. Adar 583 =] 1. März 1823 gestorben ist, nannte sich Mendelssohn, der andere Hirsch. (Vgl. Dukaß, אוה למושב, S. 88 ff.)

[2]) Mendel Frankfurters Tochter Treindel war an R. Chajjim May, der einer reichen und angesehenen Hamburger Familie entstammte, verheiratet (Dukaß a. a. O. S. 92).

[3]) Vgl. Dukaß a. a. O. S. 110 ff. Graetz XI,², S. 387 ff., 507 urteilt doch ganz anders und ungleich gerechter als hier über ihn.

Bekömmt dafür 6000 M. jährlich. Mendelssohn[1]), B. U.s Onkel, ein kluger-närrischer Mann — so ist die ganze Familie. Diese beiden besuchte ich heute und hatte zu kämpfen mit dem כל נדרי[2]), das er, auf meinen Antrieb natürlich, abgeschafft und hat sich damit viele Feinde geschafft. He has very few friends here in Hamburg and even his relations have not confidence in him. Being in Hamb. his relations would not suffer him to preach publicly in the school. They were afcared he would be laghedant(?) S. May kam Freitag zu Hause und wartete auf mich, ohne bei seiner Mama gewesen zu seyn — mere affectation! . . . . . Am שבת, 29. Tammus[3]). Im Tempel. Recht abschreckend unjüdisch das ensemble des Gottesdienstes. Dr. Salomon predigte recht abgeschmackt und vom Blatte. Ich dankte Gott, daß ich zu מוסף herausgehen konnte. Wie man nur so weit gehn konnte! Damen dicht neben Mannespersonen! Daß man die Hauptsache des Judenthums so außer Augen setzen kann." . . . . . (III, S. 7 ff.) Mit dem Ausgang des Sabbats mußte er die Reise fortsetzen. . . . „Die Nacht rückt heran; es ist sehr weit bis zum Bruchthor. Ich muß eine Droschke nehmen für $1^1/_2$ M. Ich komme um 10 auf dem Dampfschiffe an. Wie alt und unfreundlich ist's auf dem schmutzigen Verdeck. Ich muß auf der Erde schlafen mit einem Schneidergesellen und einem Schacherjuden, der aus England Geld zurückgebracht und „yes" und „buts"! Zwei Tage gingen beinahe auf dem Schiff hin über Lauenburg, Boitzenburg, Blekede nach Wittenberge, dem ersten preußischen Städtchen. . . . . (III, S. 10.) Von hier fuhr ich

[1]) Vgl. das besonnene Urteil von Dukaß, חכמי אה"ו, S. 120 f.

[2]) Es scheint erst nach etlichen Jahrzehnten von dem jüngst verstorbenen Landesrabbiner Dr. Mannheimer wiedergestellt zu sein. Über das Gebet, das Hirsch an seine Stelle einführen wollte oder eingeführt hat, ist mir nichts bekannt.

[3]) Es müßte heißen 2. Ab = 1. August.

zuerst mit der Post nach Perleberg und von hier, weil keine Gelegenheit war, machte ich mich zu Fuß auf nach Berlin, unterwegs Gelegenheit erwartend. Meine Sachen legte ich auf die Post. Unterwegs stieß ich wieder auf den Schacherjuden und einen Pferdeführer aus Dobrin im Mecklenburgischen. Mit diesen marschierte ich mehrere Meilen. Es war heiß, ich legte meinen Rock aufs Pferd, meine Brieftasche mit Geld in des englishman's Korb, der bekömmt Gelegenheit nach Pyritz, fährt davon mit meiner Brieftasche, und ich bleibe sorglos zurück. Mein Gefährte, der mich für einen christlichen Kommis hält, nimmt großen Antheil an mir. Wir gehen mit schweren Herzen nach Frisack.

Tuesday. Von hier lerne ich zu Pferde reiten auf einem großherzoglich-mecklenburgischen Rosse. Es geht gut, ich hole den Juden hinter Wusterhausen ein, bekomme meine Brieftasche wieder. Ich reise mit dem Führer bis Frisack. Von da mit der Post bis Berlin. Auf der Reise über Nauen, Potsdam, Charlottenburg bemächtigte sich meiner eine niederschlagende Traurigkeit, que je ne puis pas exprimer à moi-meme." (III, S. 12 ff.) Zu den ersten, die er in Berlin aufsuchte, gehörte sein Freund Behrend, den er beim Kartenspiel trifft. „Er kommt mir entgegen, küßt mich und geht ruhig zu seinem Spiele zurück . . . . er ist verändert, abgestumpft, reich, hat 800 Th. Wir stimmen nicht mehr. Kalt sagt er mir hin, daß es meinen Eltern schlecht geht. Macht mir Vorwürfe, daß ich nicht richtig spreche, examiniert mich . . . schilt mich Schlemiel und dgl., namentlich mit dem herabwürdigenden Namen בחור. Seine Witze sind fade und zotig, sein Gefühl kalt, sein Ausdruck gemein, seine Gesellschaft Kartenspieler! Non, ce n'est pas l'ami pour moi." (III, S. 13 f.)

. . . . Zu Plessner, der noch so närrisch ist wie früher, gehe ich. Zu Zunz zu gehn, rathen mich alle ab . . . . Und nachdem ich in Berlin weiter nichts als Mendelssohns Grab auf dem alten בית קברות, das neue בת הקברות mit

den prächtigen Denkmälern und M.'s Unsterblichkeit an dem Hause, worin er gestorben — reiste ich von Berlin gegen Abend mit einem prosaischen Juden, einem Fuhrmann aus Lissa." (III, S. 15.)

Friday (7. August). „Heute gehts über Münchenberg nach Frankfurt. Hier kamen wir spät an, ich bin allein und verlassen hier. Am andern Morgen sah ich Dr. Holdheim[1]) in Schul mit Miro[2]) aus Breslau plaudern. Der Gottesdienst geht noch den alten Schlendrian. Ich habe gemeint, weil ich mich verändert habe, muß alles sich verändert haben. Am שבת חזון (8. VIII.) gegen Mittag besuche ich den Dr. C'est un Dr. = בחור, who has a very fine wife and fair. Mehrere waren da, die mir vorgestellt wurden, ich wurde ihnen vorgestellt, aber die ich doch nicht kenne. Außer Miro, der ziemlich einheimisch bei ihm war. Zuerst war er nicht sehr freundlich. Zum zweiten Male wurde er sehr freundlich, schmeichelte mir, zeigte Abneigung gegen B. U., überhaupt Hinneigung zu Geigerianismus. Ich blieb bis ziemlich spät bei ihm, und doch lud er mich nur so halb und halb zu סעודה מפסקת ein. Er forderte mich auf, ihm zu schreiben; dann will er mit mir ein Engagement eingehn, wenn er in Mecklenburg-Schwerin eingezogen ist. Er will da ein Lehrer-Seminar errichten. Tout bon. Ich habe Ihm sowohl wie Miro imponiert, et cela vaut quelquechose. Mit Mende [Holdheims Schwiegervater] sprach ich auch, zu dem man durch zwei doppelte Wachen gehn muß. Ich sprach von B. U. Sie wollen jedoch keinen Rabbiner. Le fuourbe hat mich nicht einmal invitiert, was ich den Abend vor ת״ב sehr nöthig hätte. Für den שבת mußte ich 16 Gg. zahlen, ohne etwas Ordentliches zu essen gehabt zu haben. Des Abends nach איכה fuhren wir weiter. Die Nacht brachte ich auf dem Wagen zu. Heute, am תענית,

[1]) Vgl. A JE VI, 437 ff.

[2]) Er war Lehrer a. d. Kgl. Wilhelmschule in Breslau. Seine Schriften s. bei St. C. B. 6399 und Zeitlin, Bibl. post-mendelsschniana, S. 241.

den ganzen Tag gefahren. Ich brachte den ganzen Tag in einer Art Versteinerung zu. Es ging hop, hop, hop über Krossen. Gegen Abend, als Zeit war to breakfast, hielten wir im ersten schlesischen Dorfe an. So ging es auch am Montag über Grünberg. Tuesday (= 11. VIII.) sollten wir Mittag in Lissa ankommen, wir kamen jedoch erst gegen Abend an. Mir war sonderbar zu Muthe, als ich so 3 Meilen von den meinigen entfernt war. Was werde ich da antreffen? Meinen Eltern soll es schlecht gehn, was werde ich da anfangen? I have get nothing, nothing at all and at foreign. I am half the world.

Wedensday, 13. [Ab = 12. August]. Heute lief ich in Lissa herum. Bernhard[1]) besuchte ich, der recht freundlich war. Mittag fuhr ich weg mit einem Wagen, der Transport von Kosten nach Lissa gebracht hat. Nun gings über Schmiegel. Endlich war Kosten zu sehen. Mir pochte nicht das Herz wie früher, als ich Zerkow ansichtig war. Ich mußte das Haus meines Vaters suchen! Endlich war ich in den Armen meiner Mutter, der Schwester, des Schwagers, endlich des Vaters. Die Mutter sieht, Gottlob, gut aus. Der Vater ist gealtert, sonst alles beim Alten.

Thursday, 14. [Ab = 13. August]. . . . . what am I to begin. I was to sanctity the new Synagoga build in Kosten; but another preacher from Posen are named Wiener[2]) is called hither to his behalp. And I? I was to expect the whlle week. But alo in vain.

---

[1]) Er war Leiter der jüdischen Volksschule in Lissa (Posen) und hielt u. A. im Jahre 1840 bei der Huldigungsfeier für Friedr. Wilh. IV. eine sehr beifällig aufgenommene deutsche Rede. (AZdJ. IV (1840) S. 497).

[2]) Er war 1811 in Murowana Goslin geb. und predigte als „cand. phil. et rabb." damals „zur allgemeinen Befriedigung selbst der Orthodoxie" in Schwersenz (A. Z. d. J. IV, 701). Einen von ihm in Posen gehaltenen, lithographiert herausgegebenen gottesdienstlichen Vortrag beurteilte Philippson in der A. Z. d. J. V, S. 214 f. etwas sehr abfällig. Er ist als R. in Oppeln am 25. Aug. 1895 gestorben. Vgl. A. J. E. XII. 515.

שבת, 23 אב (= 22. August). To day many people are arived to see the new-built Synagogue . . . . . How much hommes would I have gat of my preaching. But W. a stupid s t u d y i n g of Berlin preached to a shame and get has he . . . . honour! The heares are blind as the preacher. I am no envious of him, but for my parents . . . they have hoped a long time to hear my preaching. (III, 19 ff.)

Monday 25. (= 24. August). I am parted for Posen. There I hoped to get my existence. I want. For at home all is in a state very bad. No money, no friend, no hope to better our state.

Wedensday (26. August) בשעה השישית ואלך אל ב' . . . ויהבלני ללכת אתו בבוא אחי המלך פרוסיא. ושם פגשתי איש יקר עד מאוד ושמו כוהן[1]) איש בקי בכתבי אנגליא וצרפת ולאטיני וגם בלשון הקידש ובכתבי התלמוד. מאוד השתוממתי למצוא איש כוה בפון הבער מכל חכמה ומכל חכם. ועד חצי הלילה התהלכתי אתו ואמצא חן בעיניו.

Am folgenden Tage reiste Graetz in größerer Gesellschaft nach W o l l s t e i n, wo er seinem verstorbenen Lehrer Munk[2]) einen Nachruf halten sollte, und am Freitag, 28. August, zeigte man ihm die neuerbaute Synagoge „ולא ראיתי כמוהו ליופי". (S. 23 ff.)

„Am Samedy ר״ח אלול (= 29. August), des Abends kamen wir bei Greifenhagen zusammen, um zu überlegen, was anzufangen sey, B. U. zu bekommen. Man darf jetzt nicht damit auftreten, weil der Plebs sich opponieren würde. Und ihre Stimmen sind jedoch nothwendig, da sie den Etat um 100 Thlr. mindestens erhöhen müßten".

Sunday, יום ב' דר״ח (= 30. August). „Wenn ich des Abends nach meinem Logis gehe und keinen Menschen auf der Straße begegne, kommt es mir vor, als wenn ich [noch]

[1]) Die Charakteristik würde etwa auf Abr. Cohn passen, vgl. Jahrg. 1918, S. 235. Ich wage aber nichts zu entscheiden.

[2]) Er starb am 11. Januar 1840, vgl. die Mitteilung in der A. Z. d. J. IV, S. 361.

der verfaulte בחור in W. bin. Die Straßen sind so menschenleer, soll ich hierher B. U. sprengen? Jedoch die Damen bestürmen mich gar zu sehr. . . . und wenn ich [sie] in Enthusiasmus gerathen sehe, kriege ich selbst Muth." (III, 26 f.)

Tuesday (= 1. IX.). „Heute wieder eine neue Plage. Ich soll eine Trauerrede für ר׳ זנויל halten, und zwar am andern Tage. Ich habe noch garnichts dazu gesammelt. Jedoch wird es gehen müssen. Des Abends jedoch kommen einige Freunde und spazieren mit mir herum und rathen es mir ab, es würde jedenfalls von der Opposition belächelt werden. Also nicht mehr".

Wedensday (= 2. September). „Es wird mir förmlich von dem Vorstand angetragen — ich lehne es verabredeter Maaßen ab. Es wird mir versprochen, in der neuen Schule eine Rede zu halten. Der חזן zeigt sich dabei am freundschaftlichsten. Ich weiß nicht, wozu. Er hat einen eigenen Plan mit mir. Er will mich nach Ostrowo haben bei Wehlau. Da verspricht er mir viel Glück — it is all the same for me, when I but could get existence". (III, 28 f.)

Am Montag, 9. Elul (= 7. September) trat Gr. die Heimreise an, ließ sich aber unterwegs zu einem nochmaligen Abstecher nach Posen überreden, weil er die Hoffnung hatte, dort etwas für seine Zukunft tun zu können. Es war vergeblich. „Da fuhr ich nach Hause," erzählt er weiter. „Ich hatte bloß den Raw[1]) kennen gelernt. Ein langer impertinenter Mann mit einem impertinenten Bart . . . .

Thursday (= 8. September) Nachmittag war ich zum zweiten Mal in Kosten . . . . . Jetzt mußte ich mich vorbereiten zur Rede für Wollstein und an die Arbeit gehn, die der חזן herauszugeben beabsichtigt, die Bio-

[1]) Das war R. Wolf, der Sohn R. Akiba Egers, vgl. L. Lewin, Gesch. d. Juden in Lissa, S. 245 ff. 380. 401.

graphie der תנאים[1]). Die Rede gelang mir zum Theil. Ich hatte sie auch ziemlich memoriert. Es sollte die erste Rede seyn, die ich in solcher Versammlung halten sollte. Ich war jedoch ziemlich gefaßt. Ich war es namentlich meiner Eltern willen, die zuviel darauf gebaut hatten.

Friday 20 (= 18. September). Da kam der Tag der Einweihung. Ich hatte mich so recht darauf gefreut. Meine Mutter und Schwester fuhren auch mit, mein Bruder sollte auch von Posen kommen, und es hätte nicht viel gefehlt, wäre der Vater auch dahin gekommen, car il s'est débarrassé trop pour me faire faire un petit redingote du drap noir. Im Regen langten wir in Wollstein an, da war Aufruhr. Alles war in Bewegung der Freude. Keiner war zu sprechen. Es war nur e i n Rennen.

Mit Bernhard aus Lissa ging ich zu Gebhardt[2]), der nach Wollstein berufen war, die neue Schule einzuweihen. Ein feines Männchen, das jeden zu obligieren versteht. Ich war gleich gegen ihn eingenommen, weil er ohne Verstand auf B. U. raisonnierte. Der Nachmittag kam heran. Ich hörte, daß meine Reise umsonst sey; denn es wurde G. schon aufgetragen, auch שבת zu reden. The father has now made expense in vain!

Indessen ging die Feierlichkeit vor sich[3]). Die Schulkinder mit Blumenkränzen, die jungen Herren mit Wachskerzen und ihrem Chapeau d'honneur. A. Alexander und

---

[1]) Das Buch ist nie besonders erschienen und vom Verfasser sicherlich bei seiner Darstellung der tannöischen Zeit benutzt worden.

[2]) Vgl. über ihn H e r z b e r g, Geschichte der Juden in Bromberg, S. 68 ff. 101.

[3]) Eine ausführliche Schilderung der Feier schrieb Josua Schiff in der A. Z. d. J. V (1841) S. 78 f., er rühmte dort die „mit glänzendem Beifall aufgenommene Weiherede" des Kandidaten Gebhardt sowie die Predigt am folgenden Sabbath. Dann heißt es: „Nachmittags hielt der zufällig hier anwesende Kandidat H. Graetz, Schüler des Rabbiners S. R. Hirsch, einen Vortrag, der wissenschaftlicher Tendenz war." Weiter nichts.

B. Schiff schrie um die Wette. Die Schule füllte sich, die Juden führte B. mit barschem Tone ein, die Christen mit übermäßiger Höflichkeit. Der Choralgesang begann sehr christlich. Die הקפות waren feierlich. G. machte schön שהחינו. Aber die Predigt war spottschlecht. Ich hatte nur meine Freude, daß Viele dasselbe empfanden wie ich. Was war das auch für eine חוצפה, die Schule Kirche zu nennen, überhaupt der ganzen Rede so eine christliche Färbung zu geben, daß sie jeden verständigen Juden zurückschrecken mußte!!

Ich meinte, noch am andern Tage zur Predigt zugelassen zu werden. In vain. Er hats auf morgen angenommen! Que dira ma mére et ma soeur, qui sont venu avec moi de jaeir de mon triomphe? Que dira mon pére, qui en a espéré si longtemps! J'étais tout désespéré. Je ne pus pas dormir toute la nuit. Que deviendrai -- je? Tous mes plans s'ont reduit à rien!!

Je me suis couché désespéré, et désespéré je me suis levé. Mon courage est perdu. Je n'ai plus rien de cette résignation, que j'avais tant le chemin que je faisais. G. hielt des Morgens eine Rede, die nichts als leeres Stroh war. Über Tod sprach er, über Sprachen lernen, über Literatur, wie dieses religiös sey, und dergleichen Unsinn mehr. Ich war jedoch schon resignirt, nicht zu reden. A. Alexander sagte mir zwar, es werde vielleicht noch d a h i n kommen — ich hatte keine Hoffnung. Wie ich mit der Mutter gehe, ruft mich Friedmann [der Gemeinde-Vorsteher] und sagt, er wolle es erlauben und früher in Schule rufen lassen. Ich memorierte tüchtig. Um 3 wurde gerufen. I should the first time preach to an asssemblée, to which B. U. was not yet designed preach, so many strangers cultivated and uncultivated people!

Ich redete zu leise für eine so umfangreiche Schule, so daß die fernstehenden mich nicht hören konnten. Auch zu rasch, weil ich zerstreut war. Es dauerte etwas über eine halbe Stunde. Ich ging ganz schwitzig herunter, hoffte

auf יישר כח. Aber wo? Kaum, daß man mich ansah. Ich hatte eine מצוה, ging aufs Almemor, keiner sagte mir יישר כח. So war mein erstes Auftreten — vergeblich. Und die Wollsteiner? Ils me négligeaient; nul ne se soignait de moi! J'allai tout seul avec mon frère. J'étais tout désespéré. Je conduisait ma soeur et cousine au bal, au second bal. Car le premier plein des fashionables ne dit mot de me faire venir. J'allais et venais toute la nuit. Je voudrais fuir de Wollstein. Um zwei Uhr fuhren wir aus W. heraus. Dieu sait, si je jamais reverrai cette ville maudite!" (III, S. 34 ff.)

„So endet das neue Jahr in lauter Getäuschtheiten. Wie ist alles zerronnen, was ich mir beim Wegreisen aus Oldenburg gedacht.

Ja, ja, ja, ja — wenns nicht besser kommt — bin ich übel daran. Hope has now fled from me and I do not know what to begin as I knew not eight years ago. What will the new year bring — or hope or despair — Death is very near to me — for he will be the one deliverer of my misfortune. (III, S. 43.)

5601[1]) מה יתרון לאדם [בכל עמלו] שיעמול תחת השמש.

Monday Thuesday [28./29. September]. Welches ist das Ziel der Menschheit, welches ist Ziel des einzelnen Menschen?

Wäre erst das erste erkannt, das letzte wäre es nicht minder. B. U.'s System des Judenthums ist einfach und bündig, und wenn man will, auch in תנ"ך begründet. Allein, wenn das noch sehr weite Prospektiv näher, ganz nahe gerückt ist, was dann? Was ist damit erzielt? Eine müssige Frage. Und von dieser Frage hängt unser Alles ab. Dieser ר"ה hat mich nicht wie die andern ר"ה hingerissen, hat mich nicht gerührt. Ich hatte Zeit, der müßigen Frage nachzuhangen; denn der preußische Garnisonsprediger[2]) war da und hielt wieder

[1]) Koh. 1,4.

[2]) Es ist offenbar wieder von Wiener die Rede.

solche patriotische Reden an ר״ה, daß man geneigt werden könnte, ein Jakobiner zu werden. (III, S. 44 f.)

„Preußen! preußische Israeliten!“ solche zartrührende Epitheta legte er uns bei an ר״ה. Und nun gar einen Vers aus Homer an dem zweiten Tag ר״ה zitieren, und dabei es noch auszusprechen „so sang der erste der nichtjüdischen Dichter“ mit einer eklichen Bewegung — wahrlich die Lust verging mir zu lachen, ich hätte weinen mögen. Dies soll der Tausch für die frühere Innigkeit seyn!! Der krasseste Zerkowismus ist mir wahrlich lieber als dieses fade, ach namenlose Affenwesen.“ (III, S. 45.)

Thursday [1. October]. „Die Kostener haben sich erhoben wie ein Leu gegen ihren Podesta Honig. Sie gingen ihm zu Leibe, mich aufzufordern, eine Rede zu halten. Denn sie hörten, daß ich in Wollstein geredet habe. Am meisten that ich es meinem Vater zu Liebe, der jetzt so niedergeschlagen ist, wie noch nie. Ich arbeitete sie heute aus.

Samedy [30. October]. Sehr leicht ging mir die Rede heute vom Munde, nicht ein einziges Mal stieß ich an, redete auch Vieles aus dem Stegreif. Den Text sprach ich begeistert und begeisternd. Alle waren damit zufrieden, außer H—, der's nicht leiden kann, daß Andere gescheiter sind als er. Kein einziger stellte sich zum Besuch ein. So geht's mir immer.

יום כפור Wedensday [7. Oktober]. W. stellte sich nicht ein auf יום כפור, ich wurde auch nicht angehalten, ihn zu substituieren. H. ist gut ausgezahlt.

Thursday [8. Oktober]. Neue Szenen sollen sich mir eröffnen. Ein Wagen holt uns nach Xiondz. I like to depart a little for I am too long time here“. (III, S. 46 ff.)

Sunday ערב סכות [11. Oktober]. Die Xiondzer wollen mich auch hören. Sie fordern mich schriftlich auf. Ich bin heute ziemlich erschöpft. Nachmittag habe ich die

Rede aufgesetzt. Ich habe keine Zeit zu memorieren. Es muß jedoch gehen ohne dies.

Tusday (13. Oktober). Ich las den Xiondzern das Kapitel über die Hefen. Es ging alles gut, denn sie haben keinen Verstand. Sonst gefiel sie mir selbst nicht. (III, S.48 f.) Abends bekam ich Brief von Alexander. Viel nicht Gutes. Wehlau aus Ostrowo will seinen Sohn nicht von Breslau nach Hause nehmen; Gebhardt hat Beifall gefunden, selbst in dem הריפות — und man denkt daran, den S ä g e r zu nehmen. Mit den פרקי אבות will Alex. nicht recht heran[1]). — Was bleibt mir dann? Soll mich denn Alles täuschen? —

Wedensday (14. Oktober). Heute Abend kamen wir . . . in Z e r k o w an. Nicht mehr diese sanfte Regung, die sympathetische Wallung beim Anblick der jungfräulich aussehenden תפלה, der schlechten Häuser bei Jadam. Gar keine Gefühle regten sich mir im Herzen. Als wenn Alles erstorben wäre im Innern. Schon so früh. Auf dem Markt . . . . hielten wir an. Es ist nicht die herzliche Freude der Xiondzer! Oder kommt es, daß wir selbst nicht gewohnt sind, mit ihnen so recht vertraut zu seyn? Abends sah ich mir noch die Stadt an. Sie ist, wie sie war, ohne das geringste Zeichen von Poesie, außer dem alten Ignac auf dem Markt und dem schräg ablaufenden Berg und der Hintergasse. Der רב[2]) brummt noch immer wie ein Bär. Auf der Erde schliefen wir recht sanft ein. . . .

Thursday יום ב' דחה"מ (15. Oktober). Alle Verwandten kamen herauf zu uns. Im בית המדרש das gewöhnliche Kunterbunt. . . . Nun kommt man mir auf den Hals, שבת zu bleiben und eine Rede zu halten . . . . Ich lasse mich überreden . . . .

---

[1]) S. 151, Anm. 1.

[2]) R. Abbusch [Wreschner], ein Talmudist von gründlicher und umfassender Gelehrsamkeit, dabei aber von einer sprüchwörtlich gewordenen Weltfremdheit.

Friday [16. Oktober]. Ich gehe an die Predigt auszuarbeiten. Schöne Nachrichten. Der quasi-רב־ will's nicht zugeben. Geht mir zum Teufel. Vor Abend jedoch wird eine Lauferei, sie bestürmen ihn, und er muß nachgeben mit der Bemerkung: „ich möchte nicht gerne מסכים sein zu der שמד" alles das, weil ich ihm keine תורה gesagt. Bon. Ich habe sie angenommen, aber noch gar nicht memoriert.

Saturday (17. Oktober). Ich gehe in Schule in schwarzem Leibrock, ausgelegtem Kragen, Brille auf der Nase und schwarzes Käppchen auf dem Haupte. Ei so, was ist aus Zerkow und der Welt geworden, das zuzugeben!! Ich redete sehr leicht aus dem Stegreif, sprach mit Feuer über die Damasker Geschichte. Doch ויִדבר אל העצים! R. Itzig sagte: „das חריפות wor woil!" Bei den Barten habe ich keinen Beifall gehabt. Doch freut mich die freie Stellung, die ich behauptet habe." (III, S. 51 ff.)

(Fortsetzung folgt.)

Besprechung.

Dr. Wlad. W. Kaplun-Kogan: Die jüdischen Wanderbewegungen in der neuesten Zeit (1880—1914). Bonn a. Rh., 1919, A. Marcus und E. Webers Verlag. Preis 4,80 Mk.

Die vorliegende Arbeit bildet, wie der Verfasser im Vorwort mitteilt, einen Teil des 3. Bandes des von ihm in Angriff genommenen größeren Werkes: Die Wanderbewegungen der Juden. Kaplun-Kogan arbeitet auf diesem Gebiet schon längere Zeit und ist darum wohl befähigt, gerade diesen wichtigen und für die Wanderungen der Juden charakteristischen Zeitraum von 1880—1914 zu behandeln. Seine Arbeit zerfällt in drei Abschnitte: I. Die Ursachen der jüdischen Wanderungen. II. Die jüdischen Wanderungen in der neuesten Zeit und III. Die Wirkungen der jüdischen Wanderungen.

Im ersten Abschnitt geht er zunächst auf die „jüdischen Wanderungen in der jüdischen Wissenschaft" ein und gibt einen Literaturnachweis, der deshalb besonders hervorgehoben zu werden verdient, weil manches sonst nur schwer erreichbare Werk, besonders in russischer Sprache, in ihm erwähnt ist. Es wird sodann auf die Ursachen der jüdischen Auswanderung aus Rumänien, Galizien und Rußland eingegangen, wobei erhebliche Mengen von Material in Tabellenform beigebracht werden.

Im zweiten Abschnitt wird im Anfang die „jüdische Einwanderung in die Vereinigten Staaten von Amerika" betrachtet und einige sehr wichtige Worte werden einleitend über die Gesamtwanderungen des jüdischen Volkes gesagt. Wir heben aus ihnen die Tatsache hervor, daß „im letzten Menschenalter bei einer Gesamtjudenheit von höchstens 12 Millionen weit über 3 Millionen Juden ihr Heimatland gewechselt haben". Es wird sodann „die allgemeine und jüdische Einwanderung in die Vereinigten Staaten", auch hier wiederum in Tabellenform einander gegenübergestellt, dann auf die jüdische Einwanderung aus Rußland und Rumänien eingegangen, darauf der Geschlechts- und Altersaufbau der jüdischen Einwanderung wie auch ihr Familienstand erörtert. Das wichtige Resultat, das auch kulturhistorisch nicht hoch genug zu werten ist, springt hier heraus, daß die Judenwanderung nur eine Familienwanderung ist. Die finanzielle Lage der jüdischen Einwohner, auf die der Verfasser

nunmehr eingeht, zeigt, in welch schlechter pekuniärer Beschaffenheit die Juden sich bei ihrem Eintritt in die neue Welt in der Regel befinden. Nach Erörterung der Bildungsverhältnisse der jüdischen Einwanderer wird auf ihre berufliche Gliederung eingegangen. Kaufleute wie auch die Angehörigen der freien Berufe wandern verhältnismäßig in geringem Maße aus, dagegen ist die Hauptmasse der jüdischen Wanderer in dem Handwerkerstande zu suchen.

Ein weiteres Kapitel ist der jüdischen Auswanderung aus den Vereinigten Staaten von Amerika gewidmet und das Schlußkapitel dieses Abschnittes einer Betrachtung der hauptsächlichsten Wege der jüdischen Wanderer in Europa und im Orient. Der Verfasser hebt hier noch einmal hervor, daß die gesamten jüdischen Wanderungen der neuesten Zeit einen ausgesprochenen Arbeitercharakter haben.

Im dritten Abschnitt, der die Resultate der ganzen Arbeit zusammenfaßt, werden die Wirkungen der jüdischen Wanderungen besprochen, die wieder gegliedert werden in Wirkungen im Auswanderungs- und solche im Einwanderungslande. Zu Ende der behandelten Epoche zeigt es sich, und darin scheint der Verfasser mit Recht das Hauptresultat seiner Arbeit zu sehen, daß „der jüdische Emigrationsprozeß sich in einen Kolonisationsprozeß verwandelt". Damit würde eine gewisse Ruhe in die Schicksale des am meisten wandernden Volkes kommen.

Das schlichte Buch Kaplun-Kogans, dessen gewaltiges Material zumeist in knappen Tabellen zusammengedrängt ist, spricht für den, der in dasselbe einzudringen versucht, ungeheuer viel aus, es zeigt, wie auf neuen Wegen exaktester Forschung Einblicke gewonnen werden können in das Schicksal des jüdischen Volkes, wie sie bisher der Wissenschaft in diesem Maße nicht vergönnt waren. Der Verfasser wird ja nicht überall auf so ausgezeichnetem Material fußen können, wie es ihm in der Einwanderungsstatistik der Vereinigten Staaten zur Verfügung stand; mit umso größerer Spannung aber warten wir auf die Vollendung seines großen Werkes.

Breslau. Dr. Willy Cohn.

Protokoll der Ausschußsitzung der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

am Sonntag, den 13. Juni 1920, nachmittags 4½ Uhr, in Berlin, Artilleriestraße 14.

Anwesend: Baeck, Baneth, Elbogen, Freimann, Guttmann, Mittwoch, Porges, Sobernheim, Weiße, als Gast zu Punkt 6 ff. Rabbiner Freimann-Posen.

Entschuldigt: Blau, Bloch, Brann, Heinemann, Kalischer.

1. Elbogen eröffnet die Sitzung mit Begrüßung der auswärtigen Mitglieder und Guttmanns, der zum ersten Male im Ausschuß anwesend ist.

2. Seit der letzten Sitzung wurden durch Sobernheim für die Gesellschaft überwiesen 5000 Mark durch einen nicht genannt sein wollenden Amerikaner, 4200 Mark durch Generalkonsul Friedemann-Amsterdam.

3. Die Leitung des Büros der Gesellschaft wird Fräulein Nathan vom Verband der Deutschen Juden, Steglitzerstraße 9, Berlin W. 35, gegen eine monatliche Vergütung von 300 Mark übertragen. Zur Einsicht in die laufenden Akten und Besprechung über die Geschäftsführung soll Fräulein Nathan nach Hamburg reisen. Die der Gesellschaft gehörigen, in Hamburg stehenden Möbel sollen nach Berlin gebracht werden.

4. Die von der letzten Sitzung gemachten Vorschläge für die Vorstandswahl haben allgemeine Zustimmung gefunden. Es werden einstimmig gewählt: Sobernheim zum 1. Vorsitzenden, Bloch zum stellv. Vorsitzenden, Elbogen zum Schriftführer, Nobel zum stellv. Schriftführer, Brann zum Beisitzer.

5. In den Ausschuß werden kooptiert: Dr. Nathan-Hamburg, Rabbiner Dr. Lazarus-Frankfurt a. M., die Verlagsbuchhändler Karger-Berlin und L. Goldschmidt-Hamburg.

6. Von der Monatsschrift 1920 ist Heft 1/3 soeben versandt worden, 4/6 im Druck weit vorgeschritten. Germania Judaica I, 2 liegt druckfertig vor, muß jedoch infolge der augenblicklichen Verhältnisse im Buchdruck zurückgestellt werden. Für die anderen Druckwerke der Gesellschaft steigen die Tarife ständig.

7. Chief Rabbi Dr. Hertz hat sich bereit erklärt, eine Photographie des Londoner Sifre Manuskripts zu beschaffen, über das Vatikanische Manuskript steht die Antwort noch aus.

8. Vorgelegt werden Besprechungen von Müllers Katakomben. Eine Aussprache über Versendung von Rezensionsexemplaren führt Einstimmigkeit darüber herbei, daß nur solche Zeitschriften bedacht werden sollen, in denen eine ernste Besprechung zu erwarten ist.

9. Frau Dr. Caro wird für die Anfertigung des Registers zur Wirtschaftsgeschichte ihres seligen Gatten eine Entschädigung bewilligt.

10. Ueber den Vertrag mit G. Föck und dessen eventuelle Kündigung zum 1. Juni 1921 soll Dr. Nathan in der nächsten Sitzung berichten.

11. Der Druck der Monatsschrift ist an Th. Schatzky-Breslau übergegangen. In die Kommission für die Monatsschrift werden Guttmann und Mittwoch zu Bloch zugewählt. Der Abonnementspreis für Nichtmitglieder ist auf 20 Mark jährlich erhöht.

12. In den Satzungen wird eine Reihe stilistischer Aenderungen beschlossen. Sachlich wird beschlossen, in § 3 für das Recht eines Stifters 3000 Mark, für immerwährende Mitgliedschaft 600 Mark, als Jahresbeitrag 20 Mark zu fordern. Ausländer sollen 8 Mark in Gold zahlen. Dementsprechend werden in §§ 5 und 13 600 Mark, in § 10 300 Mark gefordert. Die Bestimmung des § 10 über Lieferung der Zeitschrift und des Jahrbuchs bedarf einer präziseren Fassung; wenn die Verpflichtung bezüglich des Jahrbuchs aufrecht erhalten werden soll, muß die Gesellschaft Einfluß auf die Redaktion erhalten. Die Satzungen sollen nunmehr zunächst von einem Juristen durchgesehen und nach nochmaliger Prüfung durch den Vorstand dem Ausschuß vorgelegt werden.

13. Heinemann-Breslau wird zur Ermöglichung des Druckes seiner Untersuchungen zu Poseidonius eine Subvention bewilligt. Die Subventionierung des von Dr. Lamec Saad verfaßten Buches „Palästina-Erinnerungen" wird zunächst vertagt.

14. Bei der Firma J. Kauffmann-Frankfurt a. M. soll für die Mitglieder der Gesellschaft eine Ermäßigung des Ladenpreises für die 2. Auflage von Zunz: Synagogale Poesie erwirkt werden.

gez. J. Elbogen.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.
Für die Redaktion verantwortlich: Professor Dr. M. Brann in Breslau.
Druck von Th. Schatzky G. m. b. H., Breslau III.

Der Hand, die mehr als ein Menschenalter hindurch die Geschäfte der »Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums« hingebend und aufopferungsvoll geführt, ist die Feder entsunken. Am 26. September, kurz nach Beginn des Hüttenfestes, erschloß sich

MARCUS BRANN

das Zelt des ewigen Friedens.

Die hohen Verdienste, die sich der Heimgegangene um die wissenschaftliche Erforschung des Judentums als Forscher, als Lehrer und nicht zuletzt als Herausgeber unserer Zeitschrift erworben, werden im nächsten Hefte von berufener Seite gewürdigt werden.

Die Beiträge für das vorliegende Heft sind fast sämtlich von dem verewigten Herausgeber ausgewählt worden. Auch für das nächste Heft hat er bereits zahlreiche Aufsätze bereitgestellt. Auf Wunsch der »Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums« hat es der Unterzeichnete übernommen, bis zur Bestellung eines neuen Herausgebers die Leitungsgeschäfte im Sinne seines heimgegangenen Kollegen zu führen.

BRESLAU, im Oktober 1920.

I. HEINEMANN.

Etliche Streiflichter auf Friedrich Delitzschs „Große Täuschung“*.

Von **Heinrich Laible.**

Am 26. Februar 1890 schrieb (oder wahrscheinlich diktierte vom Krankenbett aus) der alte 77jährige Franz Delitzsch die kurze Vorrede zu seiner letzten Schrift „Messianische Weissagungen“. Am 4. März, eine Woche später, entschlief er im Frieden Gottes und ward zu seinen Vätern versammelt. In dieser Schrift heißt es S. 4: „Es ist eine Zeit der Krisis auf biblischem und insbesondere alttestamentlichem Gebiet, in welche mein Lebensabend hineinfällt. Diese Krisis stößt mich ab durch die Freude ihrer Stimmführer am Umsturz, deren maßloses Verneinen, ihre ungeistliche Profanität.“ Ohne Scheu vor den Manen des Vaters begeht sein Sohn Friedrich, der bekannte Assyriolog, die Pietätlosigkeit, eine Schrift zu veröffentlichen, die seinem Vater, lebte er noch, ein Stich ins Herz gewesen wäre. Freilich sagt er nicht gerade heraus: „Auch mein Vater war einer der vor den Kopf Geschlagenen, welche das Alte Testament für Heilige Schrift hielten.“ Aber es ist undenkbar, daß er sich nicht bewußt war, Pfeile auf den Vater zu schießen. Der Beruf kann es mit sich bringen, eine erkannte Wahrheit öffentlich, aber bescheiden zu vertreten, auch gegen den in Irrtum befangenen Vater. Friedrich Delitzsch, der Assyriolog, hat keinen Beruf von jemand zu seiner Schrift empfangen.

* Delitzsch, Friedr., „Die große Täuschung“. Kritische Betrachtungen zu den alttestamentlichen Berichten über Israels Eindringen in Kanaan, die Gottesoffenbarung vom Sinai und die Wirksamkeit der Propheten. Stuttgart u. Berlin 1920, Deutsche Verlagsanstalt (149 S. gr. 8). 8.— Mk.

Er hat ihn genommen aus seinem antisemitischen Fanatismus, der ihn eo ipso zu einem Gegner seines Vaters gemacht hat, des Freundes des Volkes Israel. Es ist aber, wie wenn die Nemesis schon an seinem Schreibtisch gesessen und ihn angeleitet hätte, sich möglichst lächerlich zu machen.

Verfasser ist (vgl. S. 7) enthusiastischer Verehrer Wellhausens, jenes radikalen Bibelkritikers, dem der alte Delitzsch folgendes Zeugnis ausgestellt hat: „Wo es gilt, biblische Geschichtsschreiber zu kritisieren, ist die niedrigste Vorstellung, der gemeinste Ausdruck ihm der liebste . . . Ohne sich durch das Bewußtsein der Verantwortlichkeit unserer Worte, zumal der durch den Druck fixierten, stören zu lassen, beutet er jede Gelegenheit aus, die Autorität der heiligen Schrift zu erschüttern und den Glauben an die Urkunden der Offenbarung zu untergraben." (Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, 1880, S. 625.) So groß ist der Enthusiasmus des Verfassers, daß er, der Wahrheit zuwider, behauptet, es seien anläßlich des Todestages von Wellhausen (7. Januar 1918) „seine ruhmvollen Arbeiten in allen deutschen und ausländischen Blättern nach Gebühr gefeiert worden". Eine „große Täuschung" des Publikums, welches nichts davon erfahren soll, daß den Blättern, welche die „Verdienste" Wellhausens in den Himmel erhoben, andere gegenüberstehen, die ihm entweder keinen Nachruf widmen mochten oder ein strenges Totengericht über ihn hielten.

Noch eines andern Gelehrten gedenkt Hr. Delitzsch (Vorwort S. 5), dem er Dank weiß, daß er ihn auf den Weg der „Wahrheit" gebracht hat. Ein „gefeierter liberaler, alttestamentlicher Theolog", dessen wahrscheinlich schon verwelkten Namen (die Toten reiten schnell) er uns verschweigt, klärte in einer Vorlesung den jungen Studenten Friedr. Delitzsch darüber auf, daß das 5. Buch Mose „gar nicht von Mose verfaßt sei, obwohl es sich durchweg als

von Mose selbst gesprochen, ja sogar niedergeschrieben bezeugt, daß es vielmehr erst sieben Jahrhunderte später zu einem ganz bestimmten Zweck verfaßt worden sei". In einer nachfolgenden Privatunterredung ließ sich der Student weitere Belehrung vom Professor geben und meinte dann zum Schluß: „Da ist also das 5. Buch Mose, was man eine Fälschung nennt?" Worauf der Professor erwiderte: „Um Gottes willen! Das wird wohl wahr sein. Aber so etwas darf man nicht sagen!" Wunderlicherweise machte dieses „Um Gottes willen!", welches doch nur den Sinn von „pst! pst!" hatte, auf den jungen Delitzsch einen solchen Eindruck, daß die Phrase „in seinen Ohren fortklang bis auf den heutigen Tag und deshalb, obschon mit tieferer Bedeutung, als Motto dieser Schrift vorgesetzt wurde". Daß ein unreifer und wissenschaftlichen Neuerungen leicht zugänglicher Student sich rasch „überzeugen" läßt, ist so wenig etwas Besonderes, als wenn ein Pfarrerssohn oder der Sohn eines frommen Professors aus der Art schlägt und den Offenbarungsglauben über Bord wirft.

Um „Gottes" willen also, zur Ehre des Allerhöchsten hat Hr. Delitzsch seine Schrift verfaßt. Daß der alttestamentliche „Schandgötze" Jaho (S. 75), welches der Juden Gott ist, auch in der christlichen Kirche als der wahre Gott verehrt wird, ist ihm unerträglich. Zweitausend Jahre schon herrscht die „große Täuschung". Vor den Kopf geschlagen waren Jesus und seine Apostel, die Kirchenväter, Luther, der Vater Delitzsch, die ganze christliche Kirche; denn sie alle betrachten das Alte Testament als „Heilige Schrift", als „Wort Gottes", und Jhvh als den dreimal Heiligen. Aber dieser „Jaho" ist, wie Friedr. Delitzsch entdeckt hat, weiter nichts als heidnischer Partikulargott der Juden; ihn „mit Gott, dem Weltgeist, dem allerhöchsten geistigen Wesen über alle Völker der Erde, dem Schöpfer und Regierer des Weltalls, zu vereinerleien ist eine gar nicht auszudenkende Täuschung der

Menschheit überhaupt." (S. 71.) Statt des Alten Testamentes, welches „für die christliche Kirche und damit auch für die christliche Familie vollkommen entbehrlich ist" (S. 95), sollte richtiger Wilh. Schwaners „Germanenbibel" (4. Aufl. 1918) als Erbauungsbuch benützt werden, wo „die tiefen Gedanken unserer deutschen Geistesheroen (z. B. Goethes) über Gott und Jenseits und Unsterblichkeit trefflich ausgewählt und geordnet zusammengestellt sind". Auch sollte das Alte Testament, welches „uns Gottes Wesen und Walten so wenig offenbart, daß es vielmehr von Anfang bis zu Ende das Spiegelbild eines engherzigsten und zugleich unwürdigsten Gottesbegriffs ist, nicht länger einen Zweig der christlichen Theologie bilden, sondern besser der orientalischen Philologie und allgemeinen Religionsgeschichte überlassen werden".

Man sieht: Hr. Delitzsch ist „unternähmend", wie die Sachsen sagen.

„Um Gottes willen." Über den wahren Gott, zu dessen Ehrenrettung gegen den „falschen" Gott Jaho Hr. Delitzsch seine Schrift geschrieben, erfahren wir von diesem Berliner Propheten wider Erwarten nicht das geringste Positive, sondern nur Negatives, daß er nämlich mit dem Gott Jhvh nicht identisch sein kann und darf. Höchstens, wenn man will, steht über den wahren Gott des Hrn. Delitzsch etwas Positives auf S. 92: „Wir leben der felsenfesten Zuversicht, daß der deutsche Genius unzerstörbar ist, und daß der allmächtige Gott über Leben und Tod jedes einzelnen Menschen wie jedes einzelnen Volkes auch ohne plötzliches Wunder dem deutschen Volk heraushelfen wird aus seiner jetzigen Schmach und Sklaverei und aus tiefster Nacht einem neuen lichten Morgen zuführen wird." Wenn der Gott des Hrn. Delitzsch „allmächtig" ist, dann ist er doch wohl kein schlafender oder seine Allmacht verträumender, sondern ein dieselbe betätigender, in die Geschichte,

auch in die allerneueste, eingreifender Gott. Hr. Delitzsch wird das wohl zugeben.

Schauen wir nun die Schrift des Hrn. Delitzsch etwas näher an. An 3 Beispielen will er „dem gebildeten Laien zum Bewußtsein bringen, in welchem Grade es notwendig ist, die uns überkommenen alttestamentlichen Glaubensanschauungen zu überprüfen und von Grund aus neu zu gestalten". Die 3 Kapitel sind überschrieben: 1. „Israels Eindringen in Kanaan" (S. 8—52); 2. „Die Gottesoffenbarung vom Sinai" (S. 52—80); 3. „Die Tätigkeit der Propheten" (S. 80—93). Nur stichprobenweise kann eine Besprechung in diesen Blättern vorgenommen werden.

Vor etwa einem Jahre las ich zu meiner Verwunderung in der Schrift eines befreundeten jüdischen Gelehrten die Bemerkung, daß „die durch und durch sittlich faule heidnische Welt von christlichen Theologen liebevoll in Schutz genommen werde". Mir kam das wie eine Entgleisung vor. Denn die Entartung des Heidentums ist auch unter solchen „christlichen" Gelehrten, die ferne vom Christentum stehen, eine ausgemachte Sache, und Döllingers grundlegendes Werk „Heidentum und Judentum" (Regensburg 1857) ist immer noch autoritativ. Hr. Friedr. Delitzsch aber ist wirklich so „unternähmend", die Kanaaniter liebevoll in Schutz zu nehmen. „Wie poetisch", sagt er S. 80, „mutet uns der von den hebräischen Propheten in Grund und Boden verfluchte Kult der Kanaaniter an, die der heilbringenden Göttin Aschera auf jeder Höhe und unter jedem üppig grünenden, schattenspendenden Baum Verehrung und Anbetung zollten!" Eine geradezu unglaubliche Bedienung der „gebildeten Laien", für die Hr. Delitzsch mit der Versicherung „strengster, immer erneuter Prüfung" geschrieben hat (S. 6). Diese gebildeten Laien wissen nämlich längst, daß die „Poesie" des Aschera-Kultus von der gleichen Art war wie die „Poesie" in den Freudenhäusern Berlins.

Und Hr. Delitzsch, er sollte es nicht wissen? Die Hure Rahab läßt er ein „von seinen Volksgenossen ausgestoßenes Weib" sein (S. 16). „Ausgestoßen", weil sie eben eine „Hure" inmitten der keuschen und züchtigen Jerichuntiner war, die einen Abscheu vor Hurerei hatten. Wer muß über eine solche Phantasie des Hrn. Delitzsch nicht lachen? „Ausgestoßen", eine nach „strengster, immer erneuter Prüfung" aus den Fingern gesogene Idee des Hrn. Delitzsch und wahre Glanzleistung eines deutschen Gelehrten. Hr. Delitzsch hat noch eine weitere Handhabe, daß die Sündhaftigkeit der Kanaaniter nicht so groß war, wie Deut. 9, 4 f. behauptet wird. Zuerst weist er hin auf die „Idealgestalt Melchisedeks" (S. 43). Als ob Melchisedek, ein „Träger vorheidnischen Glaubens mitten in heidnischer Umgebung und Diener des allerhabenen Gottes, Melchisedek, der wie die untergehende Sonne der vor der Trennung der Menschheit in Völker ergangenen Uroffenbarung ist, die mit ihren letzten Strahlen den Patriarchen anscheint" (Frz. Delitzsch zu Gen. 14, 18), ein Repräsentant der heidnischen Kanaaniter genannt werden könnte. Hr. Friedr. Delitzsch deutet auf ein weiteres Zeichen hin, aus dem sich ergibt, daß wir „aus der Genesis über die vorisraelitische Bevölkerung Kanaans nur Rühmliches erfahren". (S. 43). Es ist merkwürdig, wie er, der sich sonst nicht genug tun kann im Aufdecken des „Knäuels wahrheitswidriger biblischer Geschichtsüberlieferung" (S. 7), eine Notiz in der ihm sonst so unglaubwürdigen Genesis sofort historisch findet, wenn sie Wasser auf seine Mühle ist, hier die Mühle des Nachweises der im Deuteronomium stehenden, in später Zeit fabrizierten „Priesterlüge" von der „Ruchlosigkeit" der Kanaaniter. Die Genesis, sagt Hr. Delitzsch, erzählt über die vorisraelitische Bevölkerung Kanaans „nur Rühmliches". Beweis: das „edle Benehmen" der in Hebron wohnenden Hethiter gegen Abraham bei Sarah's Tode (Gen. 23). Andere Leser der Genesis sehen

in diesem Kapitel das „Noch nicht" bestätigt, welches wir Gen. 15, 16 lesen: „N o c h n i c h t ist voll die Missetat der Amoriter" (Kanaaniter). Was die Hethiter in sittlicher Hinsicht sonst für Leute waren, erfahren wir aus diesem Kapitel überhaupt nicht. Hr. Delitzsch aber gestattet sich die kolossale Aufbauschung, daß er sagt: „Wir erfahren über die vorisraelitische Bevölkerung K a n a a n s (nicht bloß der Hethiter in Hebron) n u r R ü h m l i c h e s." Die Denkenden unter den „gebildeten Laien", die sein Buch lesen, werden nicht umhin können, die Versicherung des Hrn. Delitzsch von seiner „strengsten, immer erneuten Prüfung" in allerstärksten Zweifel zu ziehen. Ja, welchen Eindruck muß es auf sie machen, wenn Hr. Delitzsch sein „nur Rühmliches" ein paar Zeilen später widerruft, indem er die „Sündhaftigkeit" der Sodomiter (man beachte die gemäßigte Ausdrucksweise des Hrn. Delitzsch, wenn es sich um Ruchlosigkeit und äußerste Verderbtheit von Kanaanitern handelt) doch nicht ganz unerwähnt lassen kann. Aber sofort verfällt er wieder in das Irreführen seiner Leser, wenn er den Sodomitern ihre Sodomiterei vom „israelitischen Ankläger", wie er den bibl. Erzähler nennt, bloß „nachgesagt" sein läßt, als ob letzterer etwas berichtete, was man dahingestellt sein lassen muß. Die Glaubwürdigkeit der hebr. Geschichtsschreiber tritt jedem objektiven Bibelleser besonders darin entgegen, daß sie in aller Offenheit von den Sünden des eigenen Volkes, von den Greueln und Schandtaten auch hervorragender Glieder des Volkes Israel berichten, daß sie nichts, gar nichts zudecken oder beschönigen. Und was für Dinge haben sie alles zu erzählen! Hr. Delitzsch schenkt auch diesen Erzählungen absolutes Vertrauen, da sie so sehr brauchbar sind für seine antiisraelitische Geschichtsdarstellung. Sobald aber diese glaubwürdigen Erzähler Bericht geben von Sünden und Greueln anderer Völker und ihrer Glieder, z. B. der Kanaaniter und Sodomiter, dann steht die Glaubwürdigkeit nicht mehr

fest, dann macht Hr. Delitzsch seine Fragezeichen: der „israelitische Ankläger" ist einer, der den Sodomitern Böses „nachsagt". Ein widerwärtiges, unwissenschaftliches Messen mit zweierlei Maß. Eine weitere Irreführung seiner Leser leistet sich Hr. Delitzsch, wenn er boshaft grinsend sie darauf aufmerksam macht, daß der „israelitische Ankläger" (näml. der Erzähler von Gen. 19, 4—10, welcher nach Delitzsch mit dem Erzähler von Richt. 19—21 eine Person ist) „sich gar nicht bewußt war, daß er mit seinem Verdammungsurteil gleichzeitig den ganzen Stamm Benjamin traf". Von einem „Urteil" bezw. „Verdammungsurteil" ist hier überhaupt keine Rede, sondern lediglich von einem nackten Tatsachenbericht des israelitischen Historikers. Es ist aber nicht bloß, wie Hr. Delitzsch will, eine einzige und vereinzelte Tatsache, die nach dem Bericht des Erzählers das Vertilgungsgericht über Sodom herbeigeführt hat, sondern die zum Himmel schreiende allgemeine Ruchlosigkeit der Stadt (vergl. Gen. 13, 13; 18, 20), die ihren Höhepunkt am Abend vor Ausbruch des Gerichtes erreichte. Mit Sodom will Hr. Delitzsch den Stamm Benjamin vergleichen? Vom Stamm Benjamin kann Hr. Delitzsch nichts berichten, woraus auf eine allgemeine sodomitische Verderbtheit desselben geschlossen werden könnte. Und wenn der Stamm sich „mit den Lüstlingen solidarisch erklärte" (S. 45), welche in Gibea eine sodomitische Schandtat verübt hatten, so war das keine Sympathie-Erklärung mit der Greueltat, sondern lediglich eine Kundgebung des Zusammenhaltens aller Stammesgenossen untereinander gegen die Auslieferungsforderung der anderen Stämme. „Es ist das", wie Vilmar (Coll. bibl. zu Richt. 20) bemerkt, „die menschliche, s ü n d l i c h e Seite des Familienzusammenhangs, welcher auch das Unrecht vertritt". „Gerade bei uns Deutschen", fährt Vilmar fort, „wo starker Familien- und Stammeszusammenhang stattfand, ist diese Sünde sehr häufig hervorgetreten. Bei unsern Bauern zumal rechtfertigt die Blutsverwandtschaft

alles Mögliche; da pflegt ein jeder für die Seinen im Guten wie im Bösen einzustehen." Indem der ganze Stamm Benjamin sich weigerte, die Schuldigen von Gibea auszuliefern, weil es Stammesgenossen waren, machte er sich der gleichen Sünde schuldig. Und deswegen beschlossen die andern Stämme zum Krieg auszuziehen gegen Benjamin und die Schandtat von Gibea zu rächen. „Und es schlug Jhvh Benjamin vor den Kindern Israel, und niedermachten die Kinder Israel von Benjamin 25 000 und 100 Mann" (Richt. 20, 35). Durch die außerordentliche Strenge, mit welcher die Kinder Israel den Krieg gegen den Stamm Benjamin führten, wurde derselbe bis auf 600 Männer ausgerottet. Sie hatten sich zu einem Vertilgungskampfe fortreißen lassen, der vom Gesetz nicht geboten war. Hr. Delitzsch leistet sich aber die fabelhafte Berufung auf Lev. 18, 20—28, wonach der ganze Stamm Benjamin hätte ausgerottet werden müssen (seinen „gebildeten Laien" ist dringend zu empfehlen, diese Thora-Stelle nachzulesen und dann Hrn. Delitzsch — anzustaunen), und hat seinen Hohn über das nach beendigter rascher Tat sich einstellende „Mitgefühl Israels mit Benjamin", dem „edlen Stamm des heiligen Volkes". — Wir kehren zur Hure Rahab zurück. Wie anstößig ist es für Hrn. Delitzsch, daß ein „von seinen Volksgenossen ausgestoßenes Weib" (im Lande des Aschera-Kultus gab's aber keine Ausstoßung wegen Hurerei! !) „sich anmaßt, im Namen aller Bewohner des Landes zu sprechen"! Aber Hurerei deckt sich nicht eo ipso mit Unglaubwürdigkeit, so wenig wie Anständigkeit notwendigerweise stets mit Wahrhaftigkeit verbunden ist. Wenn die Hure Rahab von den Bewohnern des Landes aussagte, wie sehr sie verzagt seien, „seit wir solches gehört haben" (Jos. 2, 11), so hat sie die einfache Wahrheit gesagt. Wie anstößig nun weiter für Hrn. Delitzsch, daß die Kundschafter mit dem Wort der Hure „als dem einzigsten Ergebnis ihrer Auskundschaftung sich zufrieden geben"! Sie hatten

alle Ursache dazu, nicht weil es eine Hure war, sondern ein durch die Kunde der Wunder des Gottes Israels gläubig gewordenes kanaanitisches Weib. Darum rühmt der Hebräerbrief (11, 31) den „Glauben" der Hure Rahab, während die übrigen Jerichuntiner „ungehorsame" genannt werden, „weil sie durch die Wundertaten des Gottes Israels, die zu ihrer Kunde kamen, ihren Trotz nicht beugen und sich nicht zur Anerkennung des in seiner Einzigkeit unverkennbar Offenbaren bewegen ließen" (Franz Delitzsch im Komm. zum Hebräerbrief z. St.). Am „erstaunlichsten" endlich ist es für Hrn. Delitzsch, daß Josua den Worten, welche die Kundschafter aus dem Munde „einer Person wie Rahab" vernommen, ohne weiteres Glauben schenkte, Worten, „die von A bis Z nach Jahos eigenem Urteil erlogen waren." Daß nämlich Rahab gelogen hatte, schließt Hr. Delitzsch daraus, daß „der weitere Verlauf der Unternehmungen Israels gegen Kanaan die kanaanitische Bevölkerung nichts weniger als verzagt fand, vielmehr voll todesmutiger Entschlossenheit, ihr Land gegen die hebräischen Eindringlinge zu verteidigen". Wie kommt es aber, daß der hebr. Geschichtsschreiber so gar nichts von „Lüge" sagt, womit die Kundschafter und durch diese Josua von der Rahab bedient worden seien? Vielmehr kann er neuerdings (Jos. 5,1) davon berichten, daß das neue Wunder der Austrocknung des Jordans alle kanaanitischen Könige verzagt und mutlos gemacht habe. Daß es wirklich so war, wird auch bestätigt nicht nur durch die Tatsache, daß kein Feind auf das israel. Lager einen Angriff machte, so daß die Beschneidung und Heilung der während der Wüstenwanderung unbeschnitten Gebliebenen ohne Störung sich vollziehen konnte, sondern auch durch die weitere Tatsache, daß die Bewohner Jerichos nicht wagten, zum Kampf aus den Mauern herauszukommen, und niemand ihnen gegen die Israeliten zu Hilfe kam. Dies sieht nicht eben wie „todesmutige Entschlossenheit" der Kanaaniter,

sondern wie Furcht aus und stimmt recht genau mit dem, was die Rahab den Kundschaftern gesagt hatte. Das alles ignoriert Hr. Delitzsch, der lediglich an den Widerstand denkt, den die Bewohner Kanaans weiterhin leisteten. Aus den anfangs Verzagten waren Trotzige geworden. Die dem Einzug Israels vorausgegangenen Wundertaten Jhvh's waren das letzte Anklopfen Gottes bei dem gerichtsreifen Volke gewesen. Als der Prophet Jona nach Niniveh kam und den von Gott gesetzten Gnadentermin verkündete, da fügten sich die Niniviten dem Bußruf, und die Drohung wurde nicht vollzogen. Die Kanaaniter dagegen verstockten sich gegen die Predigt der wunderbaren Offenbarungen und Machterweisungen des wahren Gottes, die einzige (von Hrn. Delitzsch so verachtete) Hure Rahab ausgenommen. Darum zogen sie aus zum Streit gegen das Volk, welches unter Gottes handgreiflicher Führung heranrückte, d. h. gegen den Führer dieses Volkes selbst, gegen Jhvh. Das längst gerichtsreif gewordene Kanaanitervolk wies die ihnen entgegengetretene göttliche Offenbarung trotzig ab, und so nahm der von Gott beschlossene Gerichtsvollzug seinen Lauf. Es heißt Jos. 11,20: „Denn von Jhvh geschah es, daß er ihr Herz zum Streit mit Israel verstockte, auf daß er sie verbannte, daß ihnen nicht Gnade widerführe". Wer nicht weiß oder nicht wissen will, daß nach der Schrift die Verstockung beides ist: göttliche Tat und zugleich eigene Tat des Subjekts, wie denn beiderlei Ausdrücke wechseln (vergl. 2 Mos. 9, 12 und 34), ist geneigt, Anstoß zu nehmen an einer von Gott, dem Guten und das Gute Wollenden, ausgehenden Verstockung zum Bösen. „Aber gut ist ja", wie Franz Delitzsch zu Jes. 6, 9 f. bemerkt, „nicht allein der Liebeswille Gottes, sondern auch sein Zornwille, in welchen sich sein Liebeswille, wenn er hartnäckig zurückgestoßen wird, verwandelt. Es gibt eine Selbstverhärtung des Menschen im Bösen, die ihn schlechthin unverbesserlich macht und welche, als Produkt

seines sittlichen Verhaltens angesehen, nicht minder richterliches Verhängnis Gottes als selbstverwirkte Schuld des Menschen ist: beides liegt ineinander, indem die Sünde ihre Strafe, welche in Gottes von ihr erregtem Zorn besteht, wesentlich schon in sich selbst trägt." Diese selbstverschuldete und zugleich von Jhvh gewirkte Verstockung mußte sogar das Volk Israel an sich erfahren, das von Gott erwählte Volk. Der Allherr Jhvh gibt an der erwähnten Jesaja-Stelle seinem Propheten den Auftrag: „Verstocke (mit deiner Predigt) das Herz dieses Volkes und laß ihre Ohren dicke sein und blende ihre Augen, daß sie nicht sehen mit ihren Augen noch hören mit ihren Ohren noch verstehen mit ihrem Herzen und sich bekehren und genesen." „Weil, bemerkt hierzu Füller in seiner Schrift „Das alte Testament dem Zweifel und dem Anstoß gegenüber" (2. Aufl. Basel 1869), das damalige Israel in seinem Verhältnis zu Gott noch unter dem unvernünftigen Tier steht, das doch seinen Herrn kennt (Jes. 1, 3), so s o l l es nun auch gleich dem unvernünftigen Tiere hören und nicht verstehen, sehen und nicht einsehen, damit Gottes Gericht so weit an ihm sich vollziehe, bis das ganze Land verödet ist." Die Verstockung der Kanaaniter trat erst nach dem Falle Jerichos ein, als sie auch diese Wundertat Jhvhs sich nicht gesagt sein ließen. Ihre „todesmutige Entschlossenheit" war ein Werk Jhvhs der sie verstockte, weil sie sich selbst verstockten. Es ist also eine von den fortlaufenden Mißdeutungen, von denen sein Buch wimmelt, wenn Hr. Delitzsch sagt, die Hure Rahab habe nach „Jahos eigenem Urteil g e l o g e n". Der Trotz der Kanaaniter und ihr Widerstand gegen Israel hatte allerdings Erfolg, aber nur weil die Kinder Israel im Gehorsam gegen Gott nachließen. Achans Diebstahl ruht nicht bloß auf der Verletzung des Eigentums Gottes, sondern noch besonders darauf, daß durch diese Aneignung des Gott Geweihten die Anerkennung verletzt wurde, Gott habe a l l e i n Jericho erobert, daß durch dieselbe der

Anspruch erhoben wurde, Recht an der Beute zu haben, selbst etwas an der Eroberung Jerichos getan zu haben. Im Vertrauen auf den eben gegen Jericho erlangten Sieg, den das Volk eben auch als sein Eigentum betrachtete, wird die geringe Zahl der Feinde in Aj gering geschätzt, also auf die eigene Macht, nicht auf Gott vertraut, nicht auf ihn allein sich verlassen. Das Volk erkannte so wenig wie Achan Gottes Weg und Willen in dieser großen Tat Jhvhs an Jericho. Vergl. Vilmar, Collegium biblicum Altes Testament II, 15 f. In der Folgezeit bewies das Volk Israel immer wieder seinen Ungehorsam gegen Gott, und dies allein war die Ursache, daß Gott nicht mehr half wie bei Jericho und der Widerstand der Kanaaniter von den Israeliten nur teilweise gebrochen werden konnte. — Es ist ungemein bezeichnend für Hrn. Delitzsch, daß er in der Erzählung des Buches Josua erst mit dem Sieg der Kanaaniter bei Aj die „rauhe Wirklichkeit“ der Geschichte beginnen läßt. (S. 26). Dies entspricht sowohl seiner Sympathie mit den Kanaanitern als seiner Antipathie gegen Israel und gegen jedes Wunder. Darum hat er auch nicht die geringste Notiz von Erklärern genommen, die, frei von Sympathie und Antipathie, die wahre Tendenz der bibl. Geschichtsschreiber und den Sinn ihrer Worte zu ihrem Recht kommen lassen. Das Prinzip, sine ira et studio zu schreiben, welches Hr. Delitzsch befolgt zu haben versichert (S. 6), kann in Wirklichkeit nicht stärker verletzt werden als durch seine Schrift.

Noch einige merkwürdige „Schwierigkeiten“ glaubt Hr. Delitzsch im Bericht über Rahabs Verkehr mit den Kundschaftern, über den Jordanübergang der Kinder Israel, über den auf Jericho gelegten Fluch und über eine von Gott selbst befohlene Sabbat-Entheiligung finden zu können. Daß „Rahab eine den israelitischen Kundschaftern durchaus verständliche Sprache redete“, findet er „beachtenswert“, das soll wohl so viel sein als: unglaubwürdig.

Er meint wohl, die Kinder Israel hätten in Ägypten die Sprache Kanaans vergessen? Dies war so wenig der Fall, daß ihnen am Sinai das Gesetz in der Sprache Kanaans gegeben wurde. Dialektische Verschiedenheiten kommen in der Frage, ob Rahab und die Kundschafter einander verstanden, nicht in Betracht. — Die andere „Schwierigkeit". Hr. Delitzsch meint S. 18: „Warum Jaho solchen Wert darauf legte, daß die israelitischen Wüstensöhne trockenen Fußes den Jordan überschritten, ist schwer einzusehen." Möchte doch Hr. Delitzsch Jos. 3,7 nachlesen! Hier steht: „Jhvh sprach zu Josua: Heute will ich anfangen, dich groß zu machen vor dem ganzen Israel, daß sie wissen, wie ich mit Mose gewesen bin, also sei ich auch mit dir." Durch das Wunder des Jordandurchgangs soll also Josua eine gleiche göttliche Beglaubigung vor dem Volk erhalten, wie Mose sie erhalten hatte durch das Wunder des Durchgangs durchs Schilfmeer. Und dieser Zweck wurde erreicht: „An jenem Tage (des Durchgangs durch den Jordan) machte Jhvh den Josua groß in den Augen von ganz Israel, und sie fürchteten ihn, wie sie gefürchtet hatten den Mose alle Tage seines Lebens" (Jos.4,14). — Der Jos.6,26 ausgesprochene Fluch Josuas über den, der die Stadt Jericho wieder „bauen" würde („wenn er ihren Grund legt, das soll ihm seinen ersten Sohn kosten; und wenn er ihre Tore setzt, das soll ihm seinen jüngsten Sohn kosten"), ging nach 1. Kön. 16,34 zu Ahabs Zeit in Erfüllung: „Zu derselbigen Zeit baute Hiel von Bethel Jericho. Es kostete ihm seinen ersten Sohn Abiram, da er den Grund legte, und seinen jüngsten Sohn Segub, da er die Tore setzte, nach dem Wort des Herrn, das er geredet hatte durch Josua, den Sohn Nuns." Hr. Delitzsch findet S. 22 einen Widerspruch zwischen diesem Wiederaufbauen Jerichos und der Tatsache, daß Jericho „niemals aufgehört habe zu existieren" (vgl. Richt. 3,18; 2. Sam. 10,5). Aber der Fluch galt bloß dem Wieder-

bauen Jerichos als befestigter Stadt. Jhvh selbst, nicht Israel war es gewesen, der die Mauern Jerichos umwarf, eben darum sollten sie von niemand wieder aufgebaut werden. Die Ausdrücke „Grund legen" und „Tore setzen" beweisen hinlänglich, daß unter „bauen" Befestigungsarbeit zu verstehen ist, vgl. 1. Kön. 15, 17: „Baesa baute (d. h. ließ befestigen) Rama." Die mauerlose Stadt hat also auch nach Jerichos Fall nicht aufgehört zu existieren, und dies ist auch die Meinung des Verfassers von 1. Kön. 16, 34. Daß das dort erzählte Unglück eine Erfüllung von Josuas Fluch sei, ist für Hrn. Delitzsch natürlich ein Unsinn. Vielleicht hat nach ihm das Unglück erst das Märchen vom Fluche Josuas geschaffen, welches dann ins Buch Josua eingesetzt wurde. Von Beweis ist keine Rede. Es muß den „gebildeten Laien" genügen, daß Hr. Delitzsch das phantasiert hat. — Eine wahrhaft ergötzliche Entdeckung hat Hr. Delitzsch auf S. 26 gemacht. Er meint, „aus der Sage vom Falle Jerichos" (Einsturz der Mauern) sei doch wenigstens „eine bedeutungsvolle Tatsache zu lernen, daß damals, als die Erzählung niedergeschrieben wurde (4 oder 5 Jahrhunderte später, meint Hr. Delitzsch S. 9), das strenge Sabbatgebot noch kaum bekannt gewesen sein konnte. Wie hätten sonst die Priester am 7. Tage die Lade Jahos um die Mauern von Jericho tragen können, da doch — für die Priester in erster Linie — geschrieben steht: Du sollst den Sabbattag heiligen?" O si tacuisses! Am Sabbat darf trotz des Ruhegebotes geopfert, am Sabbat dürfen die Passahlämmer geschlachtet, am Sabbat darf die Beschneidung vollzogen werden. Und wenn Jhvh sich am Sabbat verherrlichen will durch eine besondere Manifestation seiner Macht, dann „verdrängt", wie der talmudische Terminus heißt, das zu seiner Ehre von ihm vorgeschriebene Werk den Sabbat.

Wir tun dem Buch des Hrn. Delitzsch kein Unrecht, wenn wir sagen, daß es überhaupt unbrauchbar ist, sogar

in der Art, wie Hr. Delitzsch seine assyriologische Gelehrsamkeit in Anwendung bringt. Bevor wir aber das letztere Gebiet betreten, möchten wir von dem Gewimmel der andern Irrtümer noch einige wenige herausgreifen und näher besehen.

Die Redensart נפלה החומה על 1. Kön. 20, 30 („es fiel die Mauer von Afek über 27 000 Mann") versteht Hr. Delitzsch nicht und läßt den Verfasser einen Unsinn sagen, was ihm immer eine Freude ist. נפלה החומה ist, wie Klostermann in seinem Komm. z. St. bemerkt, der kriegstechnische Ausdruck für die durch Mauerbruch vollendete Eroberung einer Stadt, und על ist nicht lokale Näherbestimmung zu נפל, sondern bezeichnet das Dabeisein, das Erleben des mit dem technischen Ausdruck bestimmten Ereignisses seitens der Unterliegenden. Sinn: die gewaltsame Eroberung fand so statt, daß noch 27 000 Geflüchtete a m L e b e n getroffen wurden und dem Sieger in die Hände fielen. Es ist von keinem Wunder die Rede wie bei Jericho. Hr. Delitzsch hat sich zu früh gefreut.

Einen „u n e r h ö r t e n W i d e r s p r u c h" im 2. Buch Mose, den der einfältige Redaktor nicht gemerkt hat, tischt Hr. Delitzsch S. 67 seinen „gebildeten Laien" auf. Aber es ist vielmehr ein u n e r h ö r t e s M i ß v e r s t ä n d n i s des Hrn. Delitzsch, wenn er zwischen Ex. 34, 1 und 28 einen „unerhörten Widerspruch" sein läßt. In V. 1 heißt es: „Und Jhvh sprach zu Mose: Haue dir zwei Steintafeln zurecht wie die ersten, und ich (Jhvh) werde auf die Tafeln die Worte schreiben, welche auf den ersten Tafeln gewesen sind, die du zerbrochen hast." V. 27: „Und Jhvh sprach zu Mose: „Schreibe dir d i e s e W o r t e auf." Unter „diesen Worten" möchte Hr. Delitzsch die auf die zwei Tafeln zu schreibenden Worte verstehen, die doch Jhvh, wie er dem Mose gesagt hatte, selbst darauf schreiben wollte. Das wäre allerdings ein „unerhörter Widerspruch". Daß dann Mose in der Tat die zwei neuen Tafeln beschrieben habe,

liest Hr. Delitzsch aus V. 28 heraus: „Und er (Mose) war dort bei Jhvh 40 Tage und 40 Nächte, ohne Brot zu essen und ohne Wasser zu trinken. Und er (Jhvh) schrieb die Worte des Bundes, die 10 Worte, auf die Tafeln." Wer auf einen Widerspruch Jagd macht, wie Hr. Delitzsch, versteht die letzten Worte so: „er (Mose) schrieb," und meint, es seien unter den 10 Worten die in V. 14—26 stehenden Worte zu verstehen. Daß dies aber nicht die 10 Gebote κατ' ἐξοχήν sind, die auf den ersten Tafeln standen, ist klar, ebenso daß die Verse 14—26 wegen ihrer Länge gar nicht auf 2 Tafeln gingen. Übrigens begeht auch Zunz, den vielleicht Hr. Delitzsch vor sich aufgeschlagen hatte, den unbegreiflichen Fehler, zum Subjekt von „er schrieb" in V. 28 nicht Jhvh zu machen, sondern Mose. Gleich der folgende Vers 29 enthält ein ähnliches „er", das ein Gedankenloser mißverstehen kann: „Da nun Mose vom Sinai ging, hatte er die zwei Tafeln des Zeugnisses in seiner Hand, und wußte nicht, daß die Haut seines Angesichts glänzte, davon, daß er (Jhvh) mit ihm geredet hatte."

Ein Märlein von den harmlosen Jungen und dem unmenschlichen Propheten (2. Kön. 2, 23 ff.) wird von dem menschlichen Hrn. Delitzsch S. 90 beredet: „Eine Schar dummer Jungen aus Bethel, die nach alttestamentlichem Sprachgebrauch noch nicht zwischen gut und böse zu unterscheiden wissen, belustigt sich über die Glatze des vor ihnen gehenden Propheten Elisa" usw. „Der Anfang der Unterscheidungsfähigkeit zwischen schlecht und gut", sagt Frz. Delitzsch zu Jes. 7, 15, „ist s. v. a. Eintritt in die sogen. anni discretionis, in das reifere Alter bewußter freier Selbstbestimmung." Wir haben uns also Lausbuben vor dem 14. Jahr vorzustellen, Lausbuben, die wohl wissen können, was Zucht und Ordnung ist, wenn sie dazu erzogen sind. Zum Verständnis der Geschichte ist zu wissen, daß der Spott der „dummen" Jungen sich auf den Aussatz bezog, welcher Kahlköpfigkeit erzeugte:

also wird der Prophet hiermit ein Unreiner gescholten. „Das ist die tiefste Verderbnis, wenn die Kindermasse bereits zum Schimpfen des Heiligen erzogen wird, wie das in unsern Zeiten in immer größerem Maße geschieht und noch stets sich steigern wird. Auf solche Verderbnis folgt mit Recht und notwendig der göttliche Fluch, das Strafgericht des heiligen Gottes." (Vilmar, Coll. bibl. zu 2. Kön. 2, 23 ff.) Daß das über die „dummen" Jungen verhängte Gericht auch die Eltern traf und treffen sollte, ist selbstverständlich. Hr. Delitzsch hält die Geschichte für eine der vielen „läppischen Wundererzählungen", wie sie „innerhalb der religiös überspannten prophetischen Kreise kolportiert wurden". Ein alter Spartaner hätte ein ungleich besseres Verständnis gehabt für diese Geschichte als Hr. Delitzsch.

(Fortsetzung folgt.)

Zur Ortsnamenkunde Palästinas.

Von **Samuel Klein.**

(Schluß)

II.

בית צריפה Die „Familie 'ב צ" war ein vor dem Jahre 70 im Ostjordanlande ansäßiges (priesterliches) Geschlecht[1]). Schlatter, Die hebr. Namen bei Josephus, S. 96 f., stellt צריפה zu *Σαριφαιου*, Vater des Schriftgelehrten Juda unter Herodes. Doch ist dort die La. nicht sicher und die Überlieferung in Bj. I, 33,2: *Σεπφεραιου*, *Σεπφωραιου* scheint besser zu sein. Dieser entspricht nämlich — wie schon Schlatter bemerkt — בית צפוריה in M. 'Arakin II, 5. Speziell bei Priesterfamilien findet man oft, daß der Familienname von dem Abstammungsorte abgeleitet ist. Das Haus צפוריה stammte aus צפורי (Sepphoris[2]); ähnlich wurde das „Haus ענובי und נקופי" nach dem Abstammungsorte benannt[3]). Nach Analogie dieser Bezeichnungen ist auch בית צריפה zu erklären. Der eigentliche Ortsname ist צריפה. Diesen findet man zwar nicht in dieser Form in der zeitgenössischen Traditionsliteratur, dagegen begegnet man dort dem Ortsnamen צריפין in der bekannten Erzählung der Barajta Menaḥot 64b aus der Zeit des Bruderkrieges zwischen Hyrkan und Aristobul[4]). Es scheint nun, daß beide Namen den gleichen Ort bezeichnen, da צריפין der Plural von צריפה ist, das eine

---

[1]) 'Edujot VIII, 7 und Parallelstellen; s. Büchler in Schwarz-Festschrift 137; Freund ebd. S. 186.

[2]) Anders Krauß in M. Zs. Sz. 1896, S. 152 f.

[3]) S. meine Ausführungen in MGWJ, 1917, S. 135 ff.

[4]) S. Halevy's Abh. in Luncz' ירושלים IV, hebr. Abt. 1—4.

Art Hütte bedeutet[1]). Der Ort erhielt seinen Namen von diesen Hütten[2]); der Ortsname selbst wurde dann — wie dies auch sonst vorkommt[3]) — bald in der Singular-, bald in der Pluralform gebraucht. Die in der Mischna genannte Priesterfamilie stammte aus diesem westjordanischen Orte צריפה, dem wahrscheinlich das heutige Chirbet Sarafand südwestlich Ludd (unweit vom Meere) entspricht[4]), ließ sich aber später im Ostjordanlande nieder.

גבנוני Jebamot 71a, ʿAboda zara 27a wird גבנוני מָהוֹל neben ערבי מהול genannt. Die Lesart גבעוני in Jebam. 71a (auch von Dalman, Wb. 66b akzeptiert) ist sicherlich falsch und eine schlechte Korrektur der Abschreiber oder Drucker, denen גבעוני aus der Bibel (Josua 9) geläufig war. ʿAruch גבן מהול bestätigt die Lesung גבנוני, die ibid. übrigens mit גבנונים הרים kombiniert wird. Raschi hat die richtige Bemerkung: שם אומה שמוהלין עצמן (Jeb.), bezw. אומה מהולה (ʿAb. z.), das doch bei den Gibeonitern gar nicht gesagt zu werden brauchte, da sie ja in Jsrael aufgenommen wurden. Hieraus folgt, daß Raschi auch in Jeb. גבנוני hatte. Die Zusammenstellung mit ערבי מ׳ zeigt übrigens deutlich, daß man mit einem arabischen oder nabatäischen Stamme zu tun hat. Es kann daher gar nicht zweifelhaft sein, daß statt גבנוני ursprünglich גבלַוני stand, und der גבלוני מהול ist kein anderer, als ein arabischer Bewohner der Gebalene genannten Gegend Südpalästinas. Über die Bewohner dieser Gegend besitzen wir mehrere genaue Mitteilungen:

[1]) S. ʿAruch צרף 1.

[2]) Wie z. B. סכות (Gen. 33,17).

[3]) Vgl. ניפנין (T. Ahil XVIII, 16) — ניפנית (Ber. 44a); סכנין — סכנית (ZDPV, 1910, 39: Σωχανη). So auch in der Bibel: ישימון und ישימות Hildesheimer, Beitr. 23).

[4]) Saphir הארץ, Nr. 1521.

Mit גבלא (vgl. schon Psalm 83,8) erklären die palästinischen Targumim das biblische שְׂעִיר = אֱדוֹם[1]), won it gesagt sein will, daß in jener Gegend (heute heißt sie Ed-Dschibal südlich vom Toten Meere) Nachkommen Esau's, das heißt Edomiter oder Araber wohnten. Tatsächlich erfährt man, daß im 3. Jahrhundert in Gabla inmitten der wohl zum größten Teil von Proselyten abstammenden Juden viele Nabatäer wohnten, die in der hieraufbezüglichen Erzählung als Araber bezeichnet werden[2]). Ein in dieser Gegend wohnhafter Gelehrter heißt im Talmud Rabbi Maluk „der Araber"[3]). Infolge der Beziehungen der Palästinenser zu den Bewohnern dieser Gegend kannten die Amoräer גבלוני מהול den „beschnittenen Gebaleniter"[4]).

גירו j. ʿAboda zara II, 1 (40c, Ende) wird über Glasarbeiter (וזגנייא) und andere Professionisten בגירו berichtet. Das Wort könnte man leicht etwa als „in der Nachbarschaft"

---

[1]) Gen. 14,6; 33,14, 16; 36,8, 9; 50,12 (טורא דגבלא); Gen. 32,3: ארעא דגבלא; Deut. 1,7, 44, 27,2: גבל. Josephus hat Γοβαλιτις (s. Boettger, Lexicon zu Jos. 138), Eusebius Γαιβαλην oder ἡ Γαβαλιτικη (s. Thomsen ZDPV, XXVI, 147).

[2]) Jebam 46a, ʿAb. z. 59b: Ḥijja b. Abba sieht in בנות ישראל נבלא — דמיעברן מנרים שמלו ולא טבלו. Ketubot 112a ruft R Josua b. Levi in Gabla aus: ארץ ארץ הכנסי פירותיך, למי את מיצאה פירותיך — לערביים הללו שעמדו עלינו בחטאותינו. Midr. Schir haschirim ed. Grünhut 14b hat גיבל. Daß Araber bei den Alten = Edomiter sind, weist Hölscher, Pal. in pers. u. hellen stischer Zeit, S. 19 ff., nach. Zu Ed-Dschibāl s. Robinson, Pal. III, 103 ff. ZDPV, VI, 5. — S. auch Grätz in MGWJ, 1875, 49 ff.

[3]) Hullin 49a: אתריה דר׳ מלוך. Sein Wohnort ist jedenfalls in גבלא zu suchen, da an dieser Stelle gesagt wird, daß R. Ḥijja b. Abba zusammen mit R. Zera ihn besucht habe. R. Hijja treffen wir laut Jebam. 46a in Gabla (vorige Anm.); ebenso R. Josua b. Levi in dessen Namen R. Maluk (Hullin 49a) tradiert. S. noch über ihn Bacher, Tradition und Tradenten S. 330, Anm. 4.

[4]) Es mag auch sein, daß in גבוני das ב ursprünglich für ל steht; vgl. bibl. hebr. לַשְׁבָּה und בַּשְׁבָּה; hebr. אלמנה = aram. ארמלתא.

deuten[1]). Doch belehrt uns das Geniza-Fragment bei Ginzburg 272,20–21, daß בעכו zu lesen ist. Glasarbeiter in ʿAkkō sind sehr plausibel, da der zur Glasfabrikation nötige Sand in der Nähe der Stadt zu finden war[2]).

דורון jer. Pea VII, 3 wird erzählt, drei palästinische Lehrer seien an einem Weingarten כרם דורון vorbeigegangen, wo herrliches Obst gedieh. Daß דורון hier nicht die gewöhnliche Bedeutung von δῶρον „Geschenk" haben kann, liegt auf der Hand. Nun liest man in der parallelen Erzählung b. Ketubot 112a, die Lehrer seien „in einem Ort" (ההוא אתרא) gewesen. So dürfte wohl im דורון gerade der Name des betreffenden Ortes enthalten sein. (Das ד' am Beginn steht für ב und der Name ist wohl aus der Buchstabengruppe ורון herzustellen[3]).

חברא oder חבריא, bekannt aus dem Namen des Zeʿēra דמן חבריא, dessen Beinamen gewöhnlich als „einer der Genossen" aufgefaßt, und sogar die ganze Wortgruppe דמן חבריא (וזעירא) זעירי in rabbinischen Schriften oder Briefen als Ausdruck der Bescheidenheit („der kleinste der Genossen") dem Namen des Autors oder Briefschreibers hinzugefügt wird[4]). Da haben schon Tossafot, Hullin 12b das Richtige gesehen, indem sie auf den Namen des Abimi דמן חבריא „aus dem Orte ח'" hinweisen. Aus demselben Orte stammte auch יוסטי חברא, also Justus aus חברא (Br. r. 6 § 1; Pesiḳta r. 42a חבריה), nicht „Justus der Genosse" (Bacher, Ag. p. A. III, 350). Wir können auch die Lage dieses Ortes näher bestimmen. Jer. Megilla I, 1 wird das in Josua 19,15

---

[1]) Unrichtiges liest man in Luncz' המעמר 204 (von Rappaport).

[2]) Vgl. z. B. Sifre Deut. § 354 = Midr. Tannaim 219,13 חול זה וכובית. Vorher Z. 8 עכו und חיפה (so ist יפו zu korrigieren).

[3]) Gibt es vielleicht handschriftliche oder sonst bezeugte Varianten zu beiden Talmudstellen?

[4]) So zeichnet sich noch Bloch, der Verfasser von שערי חורת התקנות auf dem hebr. Titelblatt: קבצן וסדרן וביארן זעירא דמן חבריא.

genannte יְדָאלָה (Variante ירֹאלה) mit dem späteren חורייה gleichgesetzt, — will sagen, daß an Stelle des biblischen Ortes in der talmudischen Zeit חורייה stand. Der Name ist חַוְרַיָּה zu lesen und mit dem heutigen El-Ḥuwāra (Hawwāre) nordwestlich von Semūnije in Südgaliläa gleichzusetzen. Es ist hinlänglich bekannt, daß Jeruschalmi ו (oder וו) oft statt ב schreibt[1]). Dies ist auch bei diesem Namen der Fall: חורייה j. Meg.) ist = חבריא(ה), der Heimatort der oben angeführten Gelehrten[2]).

נייד M. Kelim II, 5 werden „ניירות = Fässer" — gewöhnlich „Papyrus-Fässer" übersetzt — genannt. Ich habe ZDPV, 1918, S. 60 ausgeführt, daß in ניירות aller Wahrscheinlichkeit nach der peräische Ortsname *Παπυρων* bei Josephus Bj. I, 6,3 enthalten ist, und sei der Kürze halber auf das dort Gesagte verwiesen. Hinzufügen will ich hier, daß die Olivenart זית נודיין keinesfalls mit חביות ניירות in Zusammenhang gebracht werden dürfen, wie Frankel (Kommentar zu jer. Pea, VII, 2 Anfang) meint. In der Mischna (a. a. O.) werden Oliven aus Neṭōfā[3]), Besān[4]) und Schafkōn[5]) erwähnt, — sämtlich südgaliläische Ortschaften. So wird man auch in נודיין bezw. in נוד einen Ortsnamen im Norden Palästinas zu suchen haben. Eine Identifikation kann ich freilich nicht geben.

סמוקא Ein Amora des 3. Jahrhunderts heißt R. Abba סמיקא. Schon jüngere midraschische Quellen übersetzen dieses Wort mit האדמוני, also „der Rote"[6]). Ob mit Recht? Ich glaube in סמוקא den Ort Chirbet Semmāḳa (Sum-

[1]) Es sei nur auf den Namen אבא = בא = ווא in j hingewiesen.
[2]) Vgl. auch Ratner, אצוייר zu j Meg. S. 5.
[3]) MuNDPV, 1908, 33; meine „Beiträge" 83.
[4]) בישני = בי(ת) ש(א)ני.
[5]) S. dazu meine Ausführungen in ירושלים, X, 154 f.
[6]) S. Bacher, A. p. A. III, 536.

māka) am Karmel zu finden, wo die Reste einer uralten Synagoge zu sehen sind[1]).

עמושא Ein Amora des 4. Jahrhunderts hieß R. Jṣḥak עשושיה, dessen Beinamen Bacher (Ap. A. III, 36, Anm. 4; Trad. und Tradenten 245, 439) mit „Nieser" übersetzt. Das wäre doch ein allzu komischer Beiname eines ernsten Traditionskundigen, wie unser Gelehrter war! Daher wird Saphir (Nr. 1331) Recht haben, wenn er in dem fraglichen Wort den Heimatsort vermutet und auf ʿAṭuschā (عطوشة), unweit der jüdischen Kolonie Jemmā (westl. vom Tiberiassee), verweist. — Südlich Ḥefa verzeichnet die große englische Palästinakarte ein Kh. ʿAtteisy (خربة اطّيسى), doch scheint ersteres besser zu entsprechen.

פשפשה jer. Schewi'it VI, 1 (36c): „Warum wurde die Gegend von Gerar (גרריקן = *Γεραριχη*) [im Südwesten Palästinas] nicht als „Ausland" bezeichnet?" . . . „Weil das Wohnen dort schlecht ist" [es ist daher nicht zu befürchten, daß ein Jude dorthin übersiedeln wird] . . . „Das Wohnen in עזה [= Gazza] ist aber gut [und doch hat man nicht verboten, dort zu wohnen]!" — Darauf wird nicht geantwortet, sondern hinzugefügt: פשפ״ה אמר ר׳ יוסי שאלית לרבי אחא ושרא. Schwierig ist das erste Wort, das bald als Name eines Mannes (des Fragestellers!), bald als ein Verbum gedeutet wurde[2]). Doch scheint im fraglichen Worte ein Ortsname enthalten zu sein. „Was ist mit פשפשה?" — Darauf folgt die Antwort: „R. Jose sagt: ich fragte R. Aḥa und er hat das Wohnen dort erlaubt." Welcher Ort kann aber gemeint sein? — Ich möchte eine kleine Korrektur am Worte פשפשה vornehmen und es משפשה lesen. Daß

[1]) Kohl und Watzinger, Antike Synagogen in Galiläa, S. 135 ff.
[2]) S. Heller's Notiz in Hoffmann-Festschrift, hebr. Abt., S. 61.

פ und מ graphisch sehr nahe stehen und in Handschriften oft verwechselt werden, braucht kaum hervorgehoben zu werden. Der Ort ist jedenfalls im Süden Palästinas zu suchen. Da wird nun bei Eusebius und bei anderen Schriftstellern ein Ort Namens *Μαμψις* oder *Μαψ* in Idumäa genannt, der mit dem heutigen Chirbet el-Meschasch, 15 km. östl. von Beer Scheb'a, gleichgesetzt wurde[1]). Diesen Namen möchte ich mit משבשה vergleichen. Eine sichere Grundlage für diese Korrektur und Gleichung wäre freilich sehr erwünscht.

קמטרא Ein Amora des 3. Jahrhunderts, Simon קמטריא, wird im pal. Talmud genannt. Er war ein Galiläer, oder aus dem Grenzgebiete Galiläas[2]). Dalman, Aram.-neuhebr. Wb. 364b, übersetzt das Wort קמטריא „Kistenverfertiger", — während Simon selbst von sich sagt, er sei ein „Eseltreiber". Daher ist in קמטריא der Heimatsort dieses Mannes zu suchen (wie oben חבריא, סמיקא, עטושיה), dessen Namen קמטרא gelautet hat. Dieses קמטרא möchte ich mit dem heutigen El-Ḳunēṭra[3]), nordöstlich vom Semachonitis-See, gleichsetzen. Wohl bedeutet El-Ḳunēṭra arabisch „den kleinen Brückenbogen"[4]), aber es ist doch keine seltene Erscheinung, daß alte semitische Namen arabisiert wurden[5]). Daß El-Ḳunēṭra ein sehr alter Ort ist, ist nicht zweifelhaft. Mehrere Funde zeigen, daß es in der römischen Kaiserzeit bestand[6]). — Auch Um el Kanāṭir, gegenüber dem Nordrande des Tiberiassees, könnte in Betracht kommen, wo

---

[1]) S. darüber Thomsen, Loca sancta 87. (Onom. 8,8).

[2]) j. Berachot IX, 2 (13d) שמעון קמטריא שאל לר' חייא בר אבא בנון דאנא חמר וסליק לירושלים וכו'. R. Ḥijja b. Abba, den er anfragt, ist ein Galiläer.

[3]) Bädeker[6] 231.

[4]) ZDPV IX, 179 und 109.

[5]) Man vergleiche z. B. שפרעם mit dem heutigen Namen Schefā 'Amr.

[6]) Vgl. die Inschrift ZDPV, XXXVI, 249 ff.

man bedeutende Ruinen, darunter auch die einer Synagoge, sieht[1]). Der Ort war also sicher jüdisch.

III.

אֲלוּשׁ. Dieser Ort der Wüstenwanderung scheint den palästinischen Gelehrten bekannt gewesen zu sein[2]). Targum (Pseudo-) Jonatan, Num. 33,13, 14 hat für den biblischen Namen: כרך תקיף „starke Festung". Herr Prof. Dr. R. Hartmann (damals Kiel, jetzt Leipzig) teilte mir (25. VI. 1915) diesbeüzglich folgendes mit: „Spätmittelalterliche Autoren nennen ein العُسّ Al-ʿušš an der Stelle des noch heute bekannten Al-Ḫarrūba, an der Wüstenstraße von Palästina nach Ägypten (über Al-Ḫarrūba vgl. Musil, Arabia Patraea II, 1, S. 288). Doch sind die Namen ja gar zu verschieden, um kombiniert werden zu können. Wenn der Targum-Übersetzer es mit כרך תקיף widergibt, konnte er dann nicht — sei es auch ganz fälschlich — an das bekannte el-Kerak im Moabiterland denken? — Der Name אלוש ließe sich zur Not mit dem *Λυσα* des Ptolemaeus, Lysa der Tab. Peutingeriana (an der Straße von Elusa nach Aila) zusammenstellen[3]). Freilich würden dann die Identifikationen dieses Lysa mit dem الخلوص des Dimašḳi (s. Le Strange, Palestine under the Moslems, S. 30) bezw. mit dem heutigen Luṣṣān (s. ZDPV, XXXVI, 108 f.) der grundverschiedenen Schreibung wegen fallen müssen. Doch sind sie ja ohnedies nichts anderes als Notbehelfe."

בית דלי (M. Jebamot XVIII, 7, ʿEdujot VIII, 5), aus welchem Orte Neḥemja איש בית דלי stammte, lag sicher in Palästina. In Babylonien würde der Name בֵּי דלי lauten[4]). Neḥemja

[1]) Saphir הארץ, Nr. 50. Kohl und Watzinger a. a. O., S. 125 ff.

[2]) Bereschit. r. 48, § 12: ר׳ יונה בשם ר׳ חנינה היא מדבר סין היא מדבר אלוש; vgl. auch Schemot r. 25, § 5; Tanḥuma ed. Buber בשלח, § 23.

[3]) S. Thomsen, Loca sancta, 84.

[4]) Berliner, Beitr. zur Geogr. u. Ethnogr. Babyloniens, S. 65, bezeichnet ihn fälschlich als einen Babylonier.

ist aus Palästina nach Nahardea ausgewandert und weiß über eine wichtige Entscheidung des Rabban Gamliel I noch von Palästina aus zu berichten[1]). Saphir[2]) hat vielleicht mit Recht בית דלי mit Dâlijet al-Karmal verglichen.

גלחי soll nach b. Nidda 69a ein ehemaliger Ort im Gebiete Sodoms gewesen sein[3]). An welchen Ort mochten die Agadisten gedacht haben? Ist es vielleicht nur ein Spitzname?

גליא ist die Heimat des Tannaiten R. Menaḥem איש גליא und des Amora's R. Judan[4]). Man hat den Namen mit *Γαλλαα* bei Eusebius Onom. 72,7 verglichen. Dies lag in der Nähe von ʿEkrōn. גליא scheint ein galiläischer Ort zu sein.

דוקים jer. ʿAboda zara I, 2 (39c,28) wird טקסים (*τάξις*) — wie der Zusammenhang lehrt — das kultische Fest von דוקים genannt. Da es neben Cäsarea (am Meere) erscheint, wird man wohl nicht an *Δωκ* bei Jeriḥō (I. Mak. 16,15) denken dürfen[5]). Vielleicht dürfte eher Bēt Duḳka,

[1]) Die Entscheidung bezieht sich auf die Verheiratung der in תל ארוה Gefallenen. Dies ist keinesfalls das biblische תל חרשא (Ezra 2,59, Neh. 7,61, LXX, Θελ-ρσα), da ארוה (= אֲרָו) nicht mit חרשא (Wald) identisch ist. Ich vermute, daß es sich um die Kämpfe von Anilaj und Asinaj handelt, über die Josephus Ant. XVIII, 9,1—9 berichtet. Die Zeit ist die von R. Gamliel I. (s. Grätz, III[5], 372) und der Schauplatz der Kämpfe: die Gegend von Nahardea. Dort ist daher תל ארוה zu suchen.

[2]) הארץ No. 1777.

[3]) S. ʿAruch גלחי und Sanhedrin 109a, wo das Gleiche über סדום gesagt wird (s. Hirschensohn שבע חכמות 92).

[4]) S. meine Notiz in ZDPV, 1910, S. 32.

[5]) Nach den Mitteilungen in Zeitungen (vgl. „Jüdische Rundschau" — Berlin, Nr. 78 vom 7. XI. 1919) wurde während der letzten Kämpfe in Palästina die hebräisch-aramäische Mosaikinschrift einer Synagoge bei ʿAin Dūḳ endeckt, die die Existenz einer jüdischen Gemeinde an diesem Orte bezeugt. Nachtrag: Der Inschrift habe ich in meinem, soeben erschienenen „Jüdisch-palästinisches Corpus Inscriptionum" (R. Löwit, Wien — Berlin) S. 69 ff. mitgeteilt und besprochen.

nordwestlich Jerusalem, in Betracht kommen. Doch ist von dieser Ortslage aus dem Altertum nichts bekannt. Vielleicht ist דוקים an der bezeichneten Stelle gar kein Ortsname?

ורדינא nennt der galiläische R. Ḥanina, b. Erubin 49a, als einen Ort, dessen Bewohner wegen ihrer Geizigkeit berüchtigt waren. Wenn der Name des Tradenten richtig überliefert ist, so wäre der Ort in Galiläa zu suchen. Doch mag ר' חנינה aus רב חיננא entstanden sein. רב חיננא stammte nämlich aus einem babylonischen Orte וורדאן[1]).

ולא ירפאו in Ezechiel 47,11 soll nach einer eigenartigen Exegese in jer. Schekalim VI, 2 ein Ortsname sein: מקום הוא ששמו ולא ירפא. An welchen Ort mögen die Agadisten gedacht haben?

תבתא Heimat des Hohenpriesters Pinhas, bei Josephus[2]): Phanni aus *Αφθια* (Var. *Αφθα*) ist noch immer völlig unbekannt.

טלם Koh. r. 5,10, § 1 wird ein Menahem טלמיא genannt, an den galiläische Lehrer (R. Ḥanina und R. Jonatan) eine exegetische Frage richten. Falls טלמיא, bezw. טלמא einen Ortsnamen darstellt[3]), so ist dieser in Galiläa zu suchen. An das biblische טֶלֶם (Jos. 15,24, wahrscheinlich = טלאים, I. Sam. 15,4) im Negeb[4]) darf sicher nicht gedacht werden[5]).

כוחלית Dieser Ortsname erscheint zuerst in dem bekannten historischen Bericht über den Abfall Johanan Hyrkans vom Pharisäertum (b. Kidduschin 66a): Der König Jannaj ging nach כוחלית שבמדבר und hat dort 60 Festungen

[1]) S. Berliner, Beitr. zur Geogr. und Ethnogr. Bab. 34; Brull, Jahrb. VII, 181.

[2]) Bj. IV, 3,8; s. auch Schlatter, hebr. Namen, S. 45.

[3]) Ähnlich ist der Name מערת לימן (Hildesheimer, Beiträge 9 f.).

[4]) S. Guthe's Bibelwörterb. 653: Telaim. Saphir Nr. 1843.

[5]) Gegen Hirschensohn 121.

erobert. Aus Josephus, Ant. XIII, 9,1 = Bj. I, 2,6 weiß man, daß Joh. Hyrkan, abgesehen von Samaria, nach zwei Richtungen hin Feldzüge unternahm, und zwar 1) nach dem Ostjordanlande, wo er Medaba und Samega „und die benachbarten Orte" erorberte[1]); 2) nach Idumaea. Semega = Es Sāmik liegt am östlichen Rande des kultivierten Gebietes des Ostjordanlandes (nordöstlich Medaba), also in der Nähe der „Wüste". Hier werden wir auch בוחלית „in der Wüste", das zu den eroberten Festungen gehörte, zu suchen haben[2]). Hierher weist uns auch eine häufig erscheinende, tannaitische Angabe, die von אזוב בוחלי(ת) „Ysop aus Kohlit" spricht und diese Art Ysop neben אזוב מדבר (ת) nennt[3]). Nach Bj. VI, 3,4 gab es einen Ort *Βηθεζουβα* (בית אזובא) im Ostjordanlande, dessen Name heute wahrscheinlich Chirbet oder Tell ez-Z'atār (= Ysopshügel) lautet[4]). Im Ostjordanlande trifft man noch einen anderen gleichlautenden Ortsnamen[5]), woraus zu schließen ist, daß der Ysop im Ostjordanlande recht häufig vorkam. בוחלית, wo der Ysop gedieh, werden wir also im Ostjordanlande (keinesfalls in Idumäa) zu suchen haben, und zwar unter den in der Nachbarschaft von Samega gelegenen und von Joh. Hyrkan eroberten Orten[6]). Einen entsprechenden heutigen Namen kann ich nicht nachweisen, da es sich aber um eine ehemalige Festung handelt, so darf man wohl an El Kastal (= castellum) südöstlich Es-Sāmik denken.

[1]) S. Hölscher, Pal. in pers. u. hell. Zeit, S. 86.

[2]) Grätz, III[5], 71 u. 114 geht zu weit nach Nordosten (s. Hölscher a. a O.). Mit בלקים Meg. Ta'an. c. XII. hat der Name nichts zu tun (gegen Hirschensohn 138).

[3]) M. Negaïm, XIV,6 u. sonst, s. Löw, Aram. Pfln. 135; hinzuzufügen ist Sifre zutta ed. Horovitz 129, Anm. 4.

[4]) Guthe, MuNDPV, 1912, 34.

[5]) Ebendort.

[6]) Die „60 Festungen" ist wohl als runde Zahl zu betrachten, nach Deut. 3,4, Vgl. Josephus' „benachbarte Orte".

כפר תחומין (oder כ' תחמין) aus welchem Orte der Amora R. Hijja (oder Ḥama) und sein Sohn R. Jehuda (3. Jahrh.) stammten[1]), darf keinesfalls mit כפר נחום = Kapernaum, bei mittelalterlichen Reisenden כ' תנחום, gleichgesetzt werden[2]). כ' תחומין bedeutet etwa „Grenzdorf" (vgl. תחום שבת), und lag wohl an der Grenze der Gebiete zweier Städte, während כ' נחום „Nahumsdorf" ist. Über die Lage von כ' תחומין kann ich keine Vermutung äußern.

מהיר wird dreimal im Jeruschalmi[3]) und zweimal im Midrasch[4]) als Weideplatz, der einen Umfang von 16 Meilen im Geviert hat, genannt. Er ist wohl in Galiläa, vielleicht im Gebiete ʿAkkos (vgl. Tos. Bḳ., VIII, 10) zu suchen, darf aber keinesfalls mit מהגול, oder mit Moahile, das in Notitia dignitatum wahrscheinlich Korruptel aus Moab ist, gleichgesetzt werden[5]). Noch eher ließe sich an den Namen der Quelle ʿAin Māhil (nordöstl. Nazaret) denken.

מקשא Ein Schüler R. Meirs hieß Efrajim מקשאה[6]). Das Wort wird zwar als מקשה הלכות oder שומר קשואין erklärt[7]), in Wirklichkeit dürfte es ein Ortsname sein.

[1]) j. Pea. I, 1 (15d), j. Terum. XI Ende, Schir r. 2,14. S. Bacher, Ag. p. A. III, 558 f.

[2]) Diese Gleichsetzung bei Neubauer 221 (Hirschensohn 147) weist schon Bacher a. a. O. zurück.

[3]) j. Bk. VII, 7 (6a,28), j. Pes. IV, 3 (30d,51), j. Ab. z. I, 6 (30d,56).

[4]) Koh. r. 1,13; ג,10: אבל שבט ראיבן ונר שהרחיקי עצמן מן הגול לפיכך נתן להם הקביה נחלתם במקים שאין בו גול .... וכן ממהיר ייו מיל על ייו מיל. Aus dieser Stelle folgt nicht, daß מהיר im Gebiete der ostjordanischen Stämme gelegen habe (מיכו); מהיר wird nur als Beispiel eines Weideplatzes angeführt, wo Kleinvieh, ohne die Befürchtung, daß es sich auf unerlaubte Weide verirrt, geweidet werden darf; vgl. die richtige Bemerkung im Kommentar מהרזו.

[5]) Krauß, Antoninus 23 f.; vgl. Loca s. 90 s. v. Goldhor a. a. O. 57b denkt an מכוור?!

[6]) Ber. r. 48, § 14, 85, § 10, Bm. 87a, Sanh. 39b.

[7]) Pseudo-, Raschi-Komm. zu Ber. r. 85, § 10.

Über seine Lage kann ich freilich keine Vermutung äußern.

משיתא(ה) Bereschit r. 65, § 22 wird über Josē(f) משיתא(ה) gesprochen. Der Zusammenhang zeigt, daß es sich um eine Person der vormakkabäischen oder der makkabäischen Zeit handelt, denn unmittelbar darauf folgt eine ähnliche Erzählung über den aus der Makkabäergeschichte bekannten hellenistischen Hohenpriester Jāḳīm (Alkimos). Über Jose wird gesagt, daß er den Feinden Israels große Dienste leistete; endlich wollte man ihm auch die Steuerpachtung übergeben. — Dies scheint mir ein Nachklang der Geschichte des Steuerpächters Josef zu sein, über den Josephus weitläufig berichtet[1]). Was aber soll der Beiname משיתא(ה) bedeuten? Die bestbezeugte Lesart ist diese. Nur Mscr. Rom 1 hat משיחה[2]), während im Kommentar Pseudo-Raschi zu Ber. r. משיחן angeführt und als Ortsname erklärt wird. Nach Josephus stammte der Steuerpächter Josef aus *Φιχωλα*, einem Orte aus der Nähe Jerusalems. Diesem scheint aber ein פקולא zu entsprechen (s. weiter). Vielleicht erscheint in der Angabe der Midrasch-Erzählung[3]) eine andere Überlieferung über seinen Heimatsort, oder das Wort משיתא stellt eine verächtliche Umgestaltung eines ähnlich lautenden Ortsnamens dar, wie dies mit dem Heimatsorte von Jāḳīm geschah, der in der oben genannten Erzählung statt צְרֵדָה als צרורות erscheint[4]). Es wäre nun der ursprüngliche Ortsname zu ermitteln.

---

[1]) Ant. XII, 4,2 ff.

[2]) Nach Theodor's Mitteilung an Löw (8. I, 1917).

[3]) Tradent ist R. Pinḥas, der auch sonst Historisches mitteilt, s. Bacher, Ag. p. A. III, 337 ff., Nr. 1, 2, 4, 13, 15. Diese Erzählung hat Bacher nicht vermerkt. Wahrscheinlich hat R. Pinḥas auch die Erzählung über Jāḳīm tradiert.

[4]) S. Grätz, II, 2, 274, 367, 369.

נצחנא erscheint in einer Erzählung, Kohelet r. zu 2,8, § 2, die ich in Monatsschrift 1915 (59), S. 167 f., besprochen habe. Dort wurde auch bemerkt, daß נצחנא, das in Nordgaliläa liegen muß, keinesfalls in נצרנה(?) = Nazareth geändert werden dürfe. Eine sichere Identifikation kann ich auch jetzt nicht bieten, doch möchte ich auf die alte Ortslage von Rōsch-Pinnā (bei dem arabischen Dorfe Dschaʿūne) östlich Ṣafed hinweisen, wo bei der Anlage der jüdischen Kolonie mehrere Steinfiguren — wohl aus römischer Zeit stammend — zum Vorschein kamen. Etliche davon sah ich im Frühjahr 1911 im Hause des Verwalters der Kolonie. Sicher lag hier — in dieser schönen Umgebung — ein bedeutender Ort syrisch-hellenistischen Charakters, denn נצחנא ist ein syrischer Name. Die Ortslage würde gut stimmen, denn sie liegt in der Nähe der in der obigen Erzählung genannten Orte עכברין (ʿAkbara) und גוש חלב (Gischala = Ed-Dschisch). Nebenbei sei noch bemerkt, daß im Parke der Kolonie mir gewisse Bäume als „wilde Pfefferbäume" bezeichnet wurden. Ob diese etwa die Nachkommen jener Bäume sind, von denen R. Josua — nach der midraschischen Erzählung — Pfeffer aus נצחנא brachte?[1])

עיקוש Ḥizkija איש עיקוש bezeugt im Namen R. Gamliels I. vor dessen Enkel, R. Gamliel II. eine These[2]). Eine andere Lesart hat אבי עקש, das wohl מִבֵּי עקש zu lesen ist. Jedenfalls ist עיקוש oder עקש [בי] ein Ortsname, wohl in Judäa zu suchen, wo die meisten Lehrer vor 135 lebten. Jedoch sei auch an den Namen des Tanna R. Hananja b. עקשיה erinnert[3]).

[1]) Daß gewisse, im Altertum an einem bestimmten Orte genannten Bäume heute noch an derselben Stelle existieren, hat J. Löw: Monatsschrift 1916 (60), S. 226 f. gezeigt.

[2]) Sifra zu Lev. 11,13 (53d), wo nach Jalkut I, 539 איש עיקוש zu lesen ist (Bacher, Tradition 18, Anm. 3). Der gewöhnliche Sifratext und Bekorot 38a haben אבי ע.

[3]) S. Bacher, Ag. Tan. II, 376.

עסטיות (Ms. München עסיסיא) wird b. Gittin 4b als eine Stadt Palästinas bezeichnet, in der zwei Statthaltereien (הגמניות) ihren Sitz hatten. Der Referent, R. Iṣḥaḳ ist ein Galiläer, so dürfte diese Stadt in oder in der Nähe von Galiläa gelegen haben[1]).

פקולי aus dem Namen des Simon הפקולי bekannt[2]), war auch die Heimat des Tobiaden Josef und wird bei Jos. als *Φικόλα* genannt[3]). Lage ist unbekannt.

פרגריטא Ein sonst unbekannter R. Samuel פ׳ tradiert ein Gleichnis R. Meirs[4]). Eine Variante lautet פטיגריסה. Jedenfalls steckt darin ein Ortsname, wohl Galiläas, wo R. Meir hauptsächlich gewirkt hat. פתונתא, an das Buber (Anm. 143) denkt, kommt kaum in Betracht, da der betreffende Ortsname in Wirklichkeit פלוג(ו)תא lautet[5]) und dies keineswegs mit פרגריטא — פטיגריסה zusammengestellt werden darf.

צדוקא wird als Heimat zweier Gelehrten des 3. oder 4. Jahrhunderts genannt[6]). Aus einer Stelle geht vielleicht hervor, daß der Ort an der Grenze Palästinas lag[7]). Möglicherweise ist er mit Ṣadīḳīn[8]) oder Ḥ. Sidghith[9]), östlich Tyrus, wo alte Reste (einer Synagoge?) zu sehen sind, zu vergleichen.

ציתור (ציתור) und die Quelle dieses Ortes erscheint in einer Legende[10]), die vom Amora R. Simon erzählt wird.

[1]) עסטיות etwa in סוסיתא zu korrigieren ist sicher nicht statthaft.

[2]) Berakot 28b, Megilla 17b.

[3]) Ant. XII, 4,2; s. Nestle, ZDPV, XXXIV, 110; Schlatter a. a. O. 120.

[4]) Debarim r. 2, § 24; Pes. d. R. K. 164a (hier fehlt das Gleichnis).

[5]) S. meine Angaben in Schwarz-Festschrift, S. 395, Anm. 53.

[6]) j. Schebiit II, 5 (34a): ר׳ שובתי דצ׳.

[7]) j. Demaj I, 11, 11 (22c,0): R. Zeëra fragt den R. Alexander דצדוקא, ob die Nikolausdatteln aus jüdischer oder nichtjüdischer Gegend Palästinas zu ihnen kommen?

[8]) Saphir האדץ, Nr. 1489: . . . עם חרבות וכנראה חרבות בית כנסת

[9]) Englische Karte.

[10]) Waj. r. 24, § 3, Tanh. קדושים, § 9, Midr. ψ 20,7 (ohne Ortsnamen); z. St. s. Bacher, A. p. A. 450, Anm. 1.

Dieser wohnte im Süden Palästinas[1]). Vielleicht ist auch ציתור, das wohl seine Heimat war[2]), in Judäa zu suchen.

קסוסנין j. Ketubot II, 5 (26c) ist noch immer unerklärt. Es sei jedoch auf אגרות שד"ל, S. 195 (ב hingewiesen, wo aus einer alten Jeruschalmi-Ausgabe die Variante קוסטנטין (= Konstantino[polis]?) angeführt ist.

קרויא Sabbat 45b: „ein Alter קרויא." Schon der Talmud hat die Variante סרויא. Nach Raschi beides Ortsname. Gibt es welche Varianten zum Worte? — Die Vermutung Hirschensohn's (שבע חכמות 223) ist kaum richtig.

קשתא Baba batra 41b: ein Mann, der בקשתא בעיליתא (nach Raschi im Orte קשתא im Stockwerk) wohnte, kommt mit einer Rechtsangelegenheit vor R. Hijja. Jedenfalls geschah dies in Palästina; ein Ortsname קשתא mutet jedoch fremdartig an. Ob es wirklich ein Ortsname ist?

שטנה Pes. d. R. K. 187b: R. Johanan דמן שטנה. Unbekannt.

שלקא R. Ḥanina בר שלקא (Ester r. zu 2,3 und Midr. Samuel c. 14) שלקא soll nach Bacher (Tradition und Tradenten 287, 304) ein Ort sein?

---

[1]) A. p. A. II, 440, Anm. 12 und 441, Anm. 1.

[2]) Tanḥ: מעשה היה בקריתנו, dagegen Waj. r. עובדא בקרתני, was Bacher allerdings in בקרתנא ändert.

Wesen und Bedeutung des Dagesch, insbesondere des Dagesch euphonicum.

Von **Jos. Cohn.**

(Schluß)

Wenden wir uns nun zur zweiten Klasse, zu den Wörtern, in denen die dageschierte Silbe unbetont ist, so ist hier zunächst auf das Dagesch euphonicum in der אתי מרחוק genannten Wortverbindung des näheren einzugehen. Endet das erste Wort dieser durch einen Bindestrich (מקף) oder Nebentonzeichen (משרת) auf der vorletzten Silbe angedeuteten Verbindung mit einem Vokal, so erhält der erste Buchstabe des zweiten Wortes, der Träger des Haupttones, ein Dagesch behufs Kürzung oder Abschwächung des vorhergehenden langen Vokals. Doch geschieht das niemals nach den Doppellauten וֹ und ֵי oder ֵא, wie z. B. וְקָבְנוֹ־לִי 4 M 23,13 und וְקַבֹּתוֹ לִי das. v. 27; יֹשְׁבֵי בָהּ Ps. 24,1 und קוֹרֵא בוֹ Chaw. 2,2. Nach ֵי nur zweimal, nämlich in Ps. 118 in קָרָאתִי יָהּ und יִסְּרַנִּי יָהּ und zwar nicht bloß zur Abschwächung des i, sondern auch um den consonantischen Charakter des י zu schützen. Nach וּ finden wir dieses Dagesch erstens in תיסרנו יה Ps. 94,12, aus denselben Gründen; und zweitens in קוּמוּ צְאוּ 1 M 19,14. 2 M 12,31 und קוּמוּ סְּעוּ 5 M 2,24. Aber hier scheint vielleicht kein אתי מרחוק vorzuliegen, da der Murmelvokal vor א und ע als volle Silbe angesehen werden könnte. Vielmehr dürfte hier das Dagesch, wie stets in einem mit Schwa versehenen Consonanten, nur darauf hindeuten, daß man dieses Schwa als mobile deutlich zu Gehör bringe und damit auch א und ע. — Nach der Maßôra zu 1 M 19,2 haben wir noch viermal ein Dagesch in ל nach betontem וּ, nämlich: וַיֹּאמְרוּ לֹּא das. und 1 Sam. 8,19, sowie וַיֹּאמְרוּ לֹּו הַחֲרֵשׁ Ri. 18,19 und וַיֹּאמְרוּ לֹּו חֲכָמָיו Est. 6,13. Bei

אתי מרחוק, also wenn der Ton auf der vorletzten Silbe ist, wird der dem ו folgende betonte Buchstabe nicht dageschiert: לִינוּ פֹה 4 M 22,8, שָׂנְאוּ־דָעַת Spr. 1,29, מָרוּ בָךְ Ps. 5,11 und ebenso וַיֹּאמְרוּ לוֹ 1 M 19,5. 24,60. 26,32 etc. Im Gegensatz zu diesem wird bei ויאמרו לֹא (und sie sagten: Nein!) der Ton der Endsilbe רו beibehalten, um die Verschiedenheit auch hörbar zu machen, ähnlich wie im Imper. שְׁמַע־נָא von שְׁמַעְנָה unterschieden wird. An den andern beiden Stellen ist die Abweichung eine Folge der Akzentuation, und diese erklärt sich durch die ungewöhnliche Länge der Sätze. Das Dagesch will auf die Abweichung aufmerksam machen, keineswegs die zusammengehörigen Wörter trennen, denn תלשא קטנה ist ein verbindender Akzent.

Stets aber wird Dagesch euphonicum nach unbetontem ֶה gesetzt, um dieses zu kürzen: אַתְּ־עֹשֶׂה לִּי 4 M 11,15, אֶעֱשֶׂה לּוֹ 1 M 2,18, יְחַוֶּה־דָּעַת Ps. 19,3, יְדַשְּׁנָה־סֶּלָה Ps. 20,4, בְּנָוֶה טוֹב Jech. 34,14, das. בְּמִרְעֶה־טוֹב oder בְּמִרְעֶה טוֹב (s. Pinsker a. a. O. S. 115); הִוא יִבְנֶה־בַּיִת 2 Sam. 7,13, aber ohne D. הוּא־יִבְנֶה בַּיִת 1 Chr. 22,10; מִי יוֹדֶה־לָּךְ Ps. 6,6, aber נוֹדֶה לְךָ das. 79,13. Im babylonischen Punktationssystem steht für dieses tonlose und kurze ֶה stets פתח דגושי, das geschärfte a.

Ebenso nach ֶה und ֶ, jedoch mit einigen Ausnahmen. Erstens nach von Natur tonloser Silbe: אָהַבְתָּ צֶדֶק Ps. 45,8. עָשִׂיתָ לִּי 1 M 12,13; הַגִּידָה לִּי 1 M 29,15, הוֹשִׁיעָה נָּא, aber nicht הַצְלִיחָה נָא Ps. 118; אָשִׁירָה לָּךְ Ps. 144,9; הָבָה־לִּי 1 M 30,1; שֶׁכָּכָה לּוֹ Ps. 144,15, בִּרְכָתְךָ סֶּלָה, וְלֹא־עַוְלָתָה בּוֹ, לָמָּה־זֶּה. Zweitens nach einer tonlos gewordenen Silbe: וְאָמַרְתָּ־לוֹ, עָנְתָה בָּם, הָיְתָה זֹּאת Jes. 3,9, שָׁמְרָה־זֹּאת (Imper.) 1 Chr. 29,18 und ebenso שָׁמְרָה נֶשֶׁף (Perf.) Job 24,15[1]) usw. Außerdem wird bisweilen der erste Buchstabe eines längeren Wortes dageschiert, weil er Träger eines starken Nebentones ist, so bei אָשִׁירָה לַיי 2 M 15,1. וְכִעֲסַתָּה צָרָתָהּ 1 Sam. 1,6.

[1]) Hier fehlt das Dagesch irrtümlich in vielen Ausgaben.

וְעָשִׂיתָ סִּירוֹתָיו 2 M 27,3 und וְעָשִׂיתָ קְעָרֹתָיו das. 25,29. (Es hätte קַעֲרֹתָיו lauten müssen, und dann hätte das Schwa compositum, da vier unbetonte Silben zwischen den Akzenten sind, den Nebenton erhalten und das Schwa wäre ausgefallen. Ein langes ֵ in offener Silbe kann aber nur in der Endsilbe ֵ־נִי, vor י im Dual ֵ־יִם und in den Wörtern בַּיִת עַיִן u. dergl., vor אהחע[1]) und Schwa mobile stehen, darum mußte es in ֵ־ verlängert werden).

Wie gesagt, gibt es hier einige Ausnahmen. So unterbleibt die Dageschsetzung bei der Grundform der verba ל״ה z. B. עָשָׂה לִי 1 M 21,6. הָיָה לָחֶם das. 41,54. כָּלָה קָיִץ Jir. 8,20. עָלָה מָוֶת das. 9,20 usw.[2]). Der Grund dafür ergibt sich aus der Vergleichung dieser Wörterverbindung mit den oben unter 2. angeführten Beispielen. Dort geht der Ton zurück auf eine geschlossene oder halbgeschlossene Silbe, hier auf eine offene. Denn auch in שָׁמְרָה lautet שָׁ fast wie in geschlossener Silbe, wenn man auch שָׁ־מְרָה־נֶּ׳ lesen muß. In diesem werden beide קמץ als offenes o gelesen, in כָּלָה עָשָׂה usw. beide als geschlossenes.

Ebenso verhält es sich mit מָצְאָה בַיִת Ps. 84,4 und מָלְאָה גַת Joel 4,13. Über dieses herrscht keine Übereinstimmung in den Handschriften und Ausgaben; manche dageschieren ג, manche nicht. Es muß aber ohne Dagesch sein. Wegen des א muß מָ mit geschlossenem o gelesen werden und ebenso die Endsilbe אָה; sonst würde es beim schnellen Hineilen zum Haupton wie מָצָה, מָלָה klingen. Ebenso ohne Dagesch יֹרְדָה מַיִם. מֹשְׁלָה־לוֹ. נוֹסְסָה בוֹ.

Dieses Dagesch euphonicum steht auch in ר. Eine maßoretische Notiz (s. Graetz a. a. O. S. 449) zählt 9 Stellen auf: מחצת ראש Chaw. 3,12. למעלה ראש Esra 9,6. היאבה רים Job 39,9. אהבת רע Ps. 52,5. מאומה רע Jir. 39,12. סֻרו רדו 1 Sam. 15,6. לא ינקה רע Spr. 11,21. מענה־רך das. 15,1.

---

[1]) Cf. וּבְאַחֵיכֶם 3 M 25,46 und הַאַחֵיכֶם 4 M 32,6 für אֲחֵי־.

[2]) Ebenso bei den v. ל״א: וְקָרָא־בוֹ 5 M 17,19.

ומקנה־רב 2 Chr. 26,10. All diese Dageschsetzungen sind begründet mit Ausnahme von סרו רדו, wofür אֲשַׁלְּמָה־רָע Spr. 20,22 zu setzen ist. Die meisten stehen auch in unsern Textausgaben. Dagegen gehören וּמִקְנֵה | רַב 4 M 32,1 u. a. and. O. selbstverständlich nicht dazu, da hier die Endsilbe das Tonzeichen hat. Ebensowenig הָיְתָה תֹהוּ 1 M 1,2 oder וְדִבַּרְתָּ שָׁם Jir. 22,1. Die Dageschsetzung, wie überhaupt die Punktation, richtet sich eben nach der Akzentuation. Allerdings könnte man fragen, warum so und nicht anders akzentuiert wurde; doch die Beantwortung dieser Frage ist im allgemeinen schon oben S. 59 gegeben, gehört aber insbesondere nicht in dieses Kapitel.

Eine ähnliche Wortverbindung wie אתי מרחוק ist das sogenannte דחיק, d. h. eine Verbindung, bei der sich ein tonloses einsilbiges Wort eng an das folgende anschließt. Wenn jenes auf ָה endigt, so wird dieser Vokal durch ein Dagesch euphonicum in dem unmittelbar folgenden Buchstaben der Tonsilbe gekürzt, z. B. גְּשָׁה־נָּא 1 M 27,21 תְּנָה־לָּנוּ 4 M 27,4. לְכָה־נָּא 4 M 22,6. שִׁבָה־פֹּה Ruth 4,1. — Hierzu wird auch die Wortverbindung mit מַה und זֶה gerechnet. מַה wird wie der Artikel behandelt und wie dieser vor Nichtgutturalen durch Dagesch forte verkürzt oder geschärft: מַה־תְּבַקֵּשׁ, מַה־בֶּצַע, מַלָּכם = מַה־לָּכֶם, מַה־לִּי, מַזֶּה = מַה־זֶּה, מַה־טּוֹבוּ, מַה־נֹּאמַר etc. Gedehnt ist es in מַה חטָאתִי 1 M 31,36 wie הַחַטָּאת. Aber während das Dagesch beim Artikel gewöhnlich als compensatives für ein ausgefallenes ל angesehen[1]) wird, kann es nach מַה nur euphonisch sein. — Ebenso wird die Verbindung von זֶה und dem ihm folgenden Worte durch מקף und Dagesch forte דחיק genannt, z. B. זֶה־לִּי 1 M 31,41. זֶה־שְׁמִי 2 M 3,15. וְזֶה־פִּרְיָהּ 4 M 13,27. Wo es aber einen

---

[1]) M. E. haben die Punktatoren die Nichtgutturalen nach dem Artikel הַ (wie nach מַה־) dageschiert, weil פתח nicht in offener unbetonter Silbe stehen kann, obwohl sie ohne Zweifel arabisch verstanden und vom Artikel אל wußten.

Akzent hat, entfällt das Dagesch z. B. זֶה סִינַי Ri. 5,4. Steht das betonte זֶה vor בגדכפת, so erhalten diese natürlich Dagesch lene, wenn זֶה einen trennenden Akzent hat, also זֶה פִּתְרֹנוֹ 1 M 40,12. זֶה כַּמֶּה שָׁנִים Sech 7,3 וְזֶה דְּבַר הַשְׁמִט׳ 5 M 15,2, aber וְזֶה דְבַר־הַמַּס 1 Kön. 9,15 und זֶה פַּעֲמַיִם 1 M 27,36. Die Maßoreten folgen also einer bestimmten Regel, und der Vorwurf der Inconsequenz ist unberechtigt. Und wenn sie manchmal von der Regel abweichen, so haben sie dazu ihre guten Gründe.

Eine solche Anomalie in bezug auf die erwähnten Aspirate möge hier beiläufig besprochen und erklärt werden. In Dikduke S. 29 wird mitgeteilt, daß diese an 10 Stellen Dagesch lene erhalten, obwohl ein verbindender Akzent vorhergeht; es werden aber nur 9 Stellen aufgezählt, nämlich 5 im Liede am Schilfmeer: 1. גָּאָה v. 1; 2. Dasselbe v. 21; 3. גָּאָלְתָּ v. 13; 4. כָּאָבָן v. 15; 5. das zweite כָּמֹכָה v. 11. Ferner 6. כַּדְכֹּד Jes. 54,12; 7. כַּלְכֵּל Jir. 20,9; 8. דתבריא Dan. 3,2; 9. כְּחָכְמַת das. 5,11. Als zehnte Ausnahme kann vielleicht בָּאֵלִים 2 M 15,11 ergänzt werden, wo die Dageschsetzung so wie bei ועשית סירותיו oben S. 199 zu erklären ist[1]). Zu Nr. 9 erklärt schon treffend מ״ש, daß כ zur Erleichterung der Aussprache dageschiert ist, denn es wäre für die Zunge zu schwierig, zwei fast gleichlautende rauhe Hauchlaute nacheinander auszusprechen. Dasselbe gilt aber auch für Nr. 1—4. Bei der Aspirierung von ג und כ kämen drei dumpfe Vokale, zwei קמץ mit den vorhergehenden שורק und חולם zusammen und wären durch die dem א verwandten behauchten Laute nicht genügend geschieden[2]). Was Nr. 5 betrifft, so ist zu beachten, daß das erste כמכה Prädikat zu מי ist, das zweite dagegen wie ein eingeschobener Satz das Subjekt מי vom

---

[1]) Siehe מ״ש z. St. das Citat aus einer alten handschriftlichen Grammatik.

[2]) Aus demselben Grunde ist bei עָשׂוּ וּכָלָה 1 M 18,21 trotz verbindendem Akzent כ in ב verwandelt und sind außerdem beide Wörter durch פסיק geschieden.

Prädikat נאדר scheidet: „Wer ist — wie du — geschmückt mit Heiligkeit?“ So ist auch כָּשִׂיתָ 5 M 32,15 mit Dagesch versehen; dieses trennt dieses Zeitwort von dem vorhergehenden, wie ein Komma. Ebenso muß תִּלְאֶה Job 5,2 ein Dagesch im ת erhalten zur Trennung von dem vorhergehenden Bedingungssatz: „Richten wir ein Wort an dich, wird es dich verdrießen?“ In Nr. 6 und 7 dient das Dagesch zur Erleichterung der Aussprache. Es sollen beide Silben gleichmäßig gesprochen werden, nicht כַּדְכֹּד und auch nicht כַּדְכֹּד, wie in manchen Ausgaben steht. Ebenso erleichtert das Dagesch in Nr. 8 die Aussprache, denn die Aspirata ד und ת sind so nahverwandt, wie das weiche englische th und das harte. Aus diesem Grunde hat auch ד in לחרדת 1 Sam. 14,15 Dagesch lene. — In der Mm zu Dan. 5,11 werden 18 Stellen aufgezählt, wo nicht nur בגדכפת sondern auch andere nichtgutturale Consonanten gegen die Regel nach verbindendem Akzent dageschiert werden, darunter מי כמוך Ps. 35,10, wo aber כ ohne Dagesch sein muß, s. מ״ש z. St. Es sind da heterogene Dinge zusammengestellt. Andere Grammatiker haben nur 7 gefunden und nennen sie אוגירה d. h. „was peinlich, unangenehm anzuhören wäre“, von وجر und أوجر, eigentlich: einem eine übelschmeckende Medizin geben; in übertragener Bedeutung: ihn etwas hören lassen, was ihm zuwider ist (weil es gegen die Regel verstößt).

Kehren wir nach dieser Abschweifung zum Dagesch euphonicum in unbetonter Silbe zurück. Ein solches begegnet uns häufig nach a, i und u. פתח steht in der Regel in geschlossener und in geschärfter Silbe; in offener Silbe, wie gesagt, nur in ganz bestimmten Fällen: im Suffix ־ַנִי, vor י im Dual ־ַיִם und in Wörtern wie בַּיִת עַיִן u. dergl., vor Gutturalen und Schwa mobile. Gelangt es aber bei der Abwandlung in eine offene Silbe, so wird es entweder zu קמץ verlängert, wie אֶבְחָנְךָ אֶבְחַן, מִצְוָתִי מִצְוַת oder durch Dagesch euphonicum geschärft, wie מְעַטִּים זְמַנָּם הֲדַסִּים אֲגַמִּים; גְּמַלִּים תַּלְתַּלִּים מַחֲשַׁכִּים מַחֲמַדִּים עֲצַבִּים שׁוֹשַׁנָּה רַעֲנַנִּים קְטַנִּים שְׁפַנִּים

מֶרְחַקִּים מַטְעַמִּים usw.[1]). Die unregelmäßige Form נִכְבַּדֵּי אָרֶץ Jes. 23,8, 9 und נִכְבַּדֵּי מָיִם (die wertvollsten Gewässer) Spr. 8,24 steht für נִכְבְּדֵי oder נִכְבֲּדֵי, weil ב als vorletzte Silbe den Nebenton der Wortverbindung erhalten soll, weshalb auch in manchen Ausgaben מרכא unter בַּ steht. Ebenso wird dem flüchtigen i durch Dagesch eine größere Festigkeit verliehen, damit es nicht wie der Murmelvokal gesprochen werde, z. B. גַּלְגִּלָּיו בְּסַנְסִנָּיו כַּרְמִלּוֹ סַלְסִלּוֹת. Ferner bei Auslassung des Vokalbuchstaben in שִׁשִּׁי חֲמִשִּׁי שְׁלִשִּׁי פִּלֶגֶשׁ קִמּוֹשׁ כִּנּוֹר; dagegen ohne Dagesch שִׁישִׁי חֲמִישִׁי שְׁלִישִׁי פִּילֶגֶשׁ קִימֹשׁ כִּינוֹר, sowie מוֹרִיגִים neben מוֹרִגִּים. Dem charkteristischen i des Hif-il und der verba ע״י jedoch folgt kein Dagesch, wenn der Vokalbuchstabe fehlt, ebensowenig in unbetonter Silbe: בְּרִבָּם הִשְׁמִדוֹ תַּקְרִבוּן, wie in betonter: לָרֵב הִשְׁמִדְךָ וַיַּקְרִבוּ. Bei den von Zeitwörtern abgeleiteten Hauptwörtern unterscheiden wir zwei Gattungen, die eine mit Dagesch forte im dritten Wurzelbuchstaben wie שְׁמִטָּה קְהִלָּה כְּלִמָּה, die andere mit dem Vokalbuchstaben wie שְׂמִיכָה נְגִינָה אֲכִילָה. Die Formen שְׁתִיָּה עֲלִיָּה können sowohl zur ersten als auch zur zweiten Gattung gehören. Dagegen ist das Dagesch in מְשִׁסָּה ein compensatives (wie in מְסִלָּה מְחִתָּה) von שסס. Jes. 42,24 ist (nach dem קרי) לִמְשִׁסָּה zu lesen, nicht etwa למשיסה. Auch das כתיב kann eine richtige Form sein: משוסה, cf. מרוצה Jir. 22,17 von רצץ.

Während nach ־ִי sich niemals ein Dagesch findet, gibt es in der Bibel mehr als 30 Stellen, wo וּ ebenso wie ־ֻ geschärft wird. Beide können eben kurz und lang sein, und es genügt daher eine Bezeichnung für beide[2]). So finden wir 2 M 16,12 תְּלוּנֹּת und 4 M 16,20 תְּלֻנּוֹת, das. v. 25 תְּלוּנֹּתָם und 2 M 16,7 8, 9 תְּלֻנֹּתֵיכֶם, Dies Dagesch ist ein compensativum, denn das Wort kommt von לנן „murren“, dem das nachbiblische רַנֵּן entspricht. Von derselben Art ist das Dagesch in כּוּלָּם Jir. 31,34, מְשׁוּכָּתוֹ Jes. 5,5, בְּחוּקֵּי Jech.

[1]) Darum ist כ dageschiert in מַכֹּלֶת für מַכֹּלֶת aus מַאֲכֶלֶת 2 Kön. 5,25.

[2]) J. E. nennt beide sowohl שורק als auch קבוץ שפתים.

20,18, מָעוּזָּם Ps. 37,39, מָעוּזּוֹ Ps. 52,9 u. a. Ein charakteristisches ist es in יוּלָּד Job 4,7 und הַיּוּלָּד Ri. 13,8 הוּלָּלוּ Ps. 78,63, מְאוּזּוֹל Jech. 27,19 u. a. Ebenso steht auch Dagesch euphonicum nach kurzem u zur Schärfung desselben: לְאוּמִּים Jes. 51,4 und לְאֻמִּים, אַלְגּוּמִּים, שְׂרוּקֶּיהָ (von שָׂרֹק = שֹׂרֵק) Jes. 15,8; אֲלֻמּוֹת אֲלֻמִּים אֲלֻמָּה; הַגְּדוּלָּה 2 Sam. 7,21, 23. 1 Chr. 17,19 und einmal הַגְּדֻלָּה 2 Chr. 29,11, גְּדוּלָּתוֹ Est. 1,4, וּגְדוּלָּה das. 6,3; מְצֻלָּה Sech. 1,8 (schattiger Ort von צֵל?), sonst מְצוּלָה „Tiefe"; פְּעֻלָּה, סֻגֻלָּה, חֲתֻלָּה, הֲמֻלָּה Jech. 1,24 und הֲמוּלָּה Jir. 11,16 חֲרֻקִּים pl. v. חָרוּל, מַחְמֻדִּים, עֲבֻדָּה אֲגֻדָּה und כְּבוּדָּה, כְּהֻנָּה חֲתֻנָּה יְרֻשָּׁה. Nur wenige Substantive dieser Formation bleiben ohne Dagesch, wie גְּבוּרָה, מְלוּכָה und מְלֻכָה, עֲרוּגָה und עֲרֻגוֹת, גְּדוּפָה חֲנֻפָּה und selbstverständlich wo ו radikal ist, wie מְלוּנָה מְצוּקָה u. a. Regelmäßig tritt die Schärfung des u bei Adjektiven ein: אֲדֻמָּה von אָדֹם, עֲרֻמָּה und עֲרוּמִּים von עָרֹם und עֵירֻמִּם von עֵירֹם nackt (aber עֲרוּמִּים von עָרוּם listig), עֲגֻלּוֹת von עָגֹל, אֲיֻמָּה von אָיֹם, אֲרֻכָּה von אָרֹךְ, עֲמֻקָּה von עָמֹק, עֲבֻתָּה von עָבֹת, עֲקֻדִּים נְקֻדִּים וּבְרֻדִּים von עָקֹד נָקֹד בָּרֹד. Nur רָחוֹק קָרוֹב קָדוֹשׁ גָּדוֹל behalten bei der Abwandlung das חולם. Allein מָתוֹק bildet מְתוּקִים מְתוּקָה ohne Schärfung des tonlosen und kurzen וּ, und ebenso fehlt das Dagesch in מַטְמֻנֵי Jes. 45,3 v. מַטְמוֹן und in מַכְלֻלִים Jech. 27,24 pl. von מִכְלוֹל. Es ist aber wahrscheinlich mit Absicht weggelassen worden, damit das kurze u schnell und so, wie es die Akzentuation erfordert, gelesen werde.

Daß וּ und ֻ hinsichtlich der Quantität (ebensowie חולם mit und ohne ו) völlig identisch sind, geht unzweideutig als Dikduke Hat. S. 11 hervor. Unser Bibeltext — heißt es dort — ist vollkommen, ohne Fehl. Und wenn auch in vielen Wörtern die Vokalzeichen ו und י fehlen und dieser Mangel ausdrücklich von der Mas. mit חסר ו' oder חסר י' angemerkt wird, so ist dies in Wirklichkeit kein Mangel כי נקודה זעירה תעמד במקום האות „denn das Vokalzeichen[1]) steht anstelle

[1]) נקודה זעירה ist also die defektive Schreibweise im Gegensatz zur vollen mit ו und י. Für Vokale hat man in alter Zeit die Bezeichnung

des Vokalbuchstaben." Es bildet ֽ also einen Ersatz für וּ, wie ֹ für וֹ und ֻ für ֻ. Als Beispiele werden angeführt: עָצֻר für עָצוּר Jir. 20,9. עֲצֻרָה für עֲצוּרָה 1 Sam. 21,5; חֻצָה für חוּצָה Jes. 33,7; שלֹה נֹב ירושלם für שִׁילֹה נוֹב יְרוּשָׁלַיִם.

Wie חצה wird auch חוצות teils plene, teils defective geschrieben, und Sache der Maßôra ist es festzustellen, wo der erste und wo der zweite Vokalbuchstabe fehlt und wo beide vorhanden sind. Es gibt darüber zwei Regeln, die sich nicht widersprechen, sondern ergänzen[1]). Die eine Mm (zu 4 M 22,39) lautet: חצות ב׳ כתובי׳ כן חסר וו קדמא וסי׳ ויבאו קרית חצות. וחצות תשים לך בדמשק. וכל ירמיה דכוות׳ חצות. וא׳ בחוצת כתיב חסר וו תניינא וסי׳ ואל תבשרו בחוצת. ושארהון חוצות מלאים דמלאים. D. h. חֻצוֹת ist zweimal so geschrieben mit fehlendem ersten ו und zwar hier a. a. O. und 1 Kön. 20,34 (וחצות). Außerdem durchgehends im Buche Jirmejo ohne das erste ו. Dagegen fehlt in diesem Worte das zweite ו an einer Stelle, nämlich 2 Sam. 1,20 בְּחוּצת א׳. An allen übrigen Stellen aber ist חוצות mit doppeltem ו zu schreiben. — Die zweite Regel — zu Jech. 11,6 — lautet: חוצתיה ג׳ כתוב כן בלישנא וסי׳ אל תגידו בגת [ואל תבשרו בחוצת אשקלון]. ומלאתם חוצתיה. [בחוצתיו] חגרו שק. וכל ירמיה דכוות׳ חצות. D. h. Dreimal fehlt bei חוצות und dessen durch Suffixe erweiterten Formen das zweite ו, nämlich 1. in בְּחוּצת 2 Sam. 1,20. 2. חוּצֹתֶיהָ Jech. 11,6 und 3. בְּחוּצֹתָיו Jes. 15,3. Ebenso fehlt in diesen Wörtern durchgehends ein ו im Buch Jirm., aber das erste[2]). Wenn es Mf. heißt: חוצתיה ב׳

נקודות oder ז׳ מלכים. Die spätere Bezeichnung תנועה bedeutet ursprünglich die Bewegung, die ein Consonant zu einem andern Consonanten oder zu einem Vokal hin macht, um eine Silbe zu bilden, siehe Anmerkung zu Kusari II, 78 ed. Cassel.

[1]) Da diese Maß. mißverstanden wurde, soll sie hier besprochen werden.

[2]) Nach dieser Regel sind einige Stellen in Jirm. zu berichtigen. Ferner ist Jech. 11,6 ומלאתם חוצתיה zu schreiben und zu lesen. Das überflüssige י in ומלאתים ist ein כתיב nach ב״ג; nach ב״א, nach dem wir uns richten, ist ומלאתם ohne י sowohl כתיב als קרי. Von Dagesch in חצות ist in der Mas. keine Rede. Es kann auch keins erhalten, denn u ist radikal, wie in מְלוּנָה von לון und עֻגוֹת von עוג.

כתובים כן בלישנא וסי׳ נמסר ביחוקאל סי׳ יא, so beweist schon der Hinweis auf Jech. cap. 11, daß ב nur ein Versehen oder Druckfehler für ג ist.

Zum Schluß möge noch des Dagesch euphonicum gedacht werden, das sich zuweilen in dem Anfangsbuchstaben eines Wortes findet, wenn das ihm vorhergehende mit demselben Consonanten schließt. Für dieses Zusammentreffen zweier gleichen Mitlaute gilt bekanntlich die talmudische Vorschrift — Beroch. 15b — zwischen ihnen eine kurze Pause zu machen, um beide deutlich zu Gehör zu bringen. Da die dort gegebenen Beispiele den drei Abschnitten des Schma'-gebetes entnommen sind, so schließt Ibn Djanāch — nach Kimchi's Mitteilung in Michlol S. 72b ed. Rittenberg — daraus, daß die Vorschrift lediglich für dieses Geltung habe, daß sonst aber überall der eine Mitlaut „verschluckt" werden dürfe. Daselbst erwähnt auch Kimchi eine Mitteilung von Saadja, daß dessen Zeitgenossen darüber geteilter Meinung gewesen wären, daß einige den ersten der beiden Mitlaute, „verschluckten", andere nicht. Ibn Djanāch geht aber noch weiter und behauptet, daß auch bei ähnlichen Mitlauten der erste unausgesprochen bleiben darf, z. B. כסף ווהב, מארץ זכרם, אל־נא. Auf dieser falschen Annahme scheint die sonderbare Dageschsetzung von את־שמם, בכל־מלאכה, בכורות צאן u. dergl., die sich in manchen Handschriften findet, zu beruhen. Eine solche Assimilierung, die unverkennbar auf den Einfluß des Arabischen zurückzuführen ist, ist für das Hebräische abzuweisen, ebenso die Ansicht Ibn Djanāchs, die Kimchi a. a. O. gründlich widerlegt.

Wohlberechtigt scheint nur die Dageschsetzung — die auch von Wolf Heidenheim und S. Bär in ihren Editionen aufgenommen wurde — in אִם־מָצָאתִי 1 M 14,23, אִם־מָחוּט Est. 7,3, (בְּנִינוּן) עַל־לְשׁוֹנוֹ, עִם־מַרְעִיתוֹ etc. Daß in diesen Beispielen das Dagesch den Zweck haben sollte, die durch מקף verbundenen Wörter zu trennen, ist ausgeschlossen. Selbst wenn nur eine kurze Pause zwischen den gleichen

Mitlauten eintreten sollte, so wäre das Dagesch unnötig, wie bei על־לבבך und בכל־לבבך. Bei schärferer Trennung steht weder Dagesch noch Makkef. So finden wir Est. 6,13 אִם מִזֶּרַע; aber es könnte auch אִם־מִזֶּרַע heißen, wie einige Handschriften darbieten. Wie überall, verbindet auch hier das Dagesch; am besten kann man es mit dem bei דחיק (oben S. 200) vergleichen. Man soll so lesen, als ob אִמְּחוּט, בִּנּוּן, אִמָּצָאתִי stünde. Diese Schärfung hielt man zur Sicherung des richtigen Lesens für notwendig, zum Schutze der tonlosen einsilbigen Wörter, die bei der Kürze ihrer Vokale und dem durch die Akzente bedingten raschen Lesen fast unhörbar wären. Man beachte wohl, daß es sich um die flüssigen Laute handelt, die sich wesentlich von andern Consonanten unterscheiden. Der Unterschied kommt doch schon in ihrer Benennung zum Ausdruck. Die einen heißen bē, gē. dē etc., die andern ĕl, ĕm, ĕn, ĕr und ebenso ĕf und ĕs, Ihre Verlautbarung ohne Vokale ist wohl bei den liquiden möglich, weshalb sie auch semivokales genannt werden, während man bei den andern ein kurzes i zu Hilfe nehmen muß: bĭ, dĭ, gĭ etc.

Gegen Ibn Djanāch's Ansicht sprechen auch die Maßregeln, die die Maßoreten anwenden, um das „Verschlucken" des einen der beiden zusammentreffenden Mitlaute zu verhüten. Wenn beide Wörter nicht durch Makkef verbunden sind, sondern Akzente haben, so kommt es darauf an, ob diese ein langsames oder schnelles Lesen erfordern. Im letztern Falle setzen sie einen Trennungsstrich פסיק, z. B. בַּרְזֶל ׀ לָרֹב 1 Chron. 22,3, לְהַגְדִּיל ׀ לְמַעְלָה das. v. 5. Trotz der verbindenden Akzente sollen beide ל deutlich zu Gehör kommen. Ein Dagesch war nicht angängig, weil ִי und ֶ lang und betont sind. Verlangen die Akzente ein langsames Lesen, so ist ein פסיק unnötig, wie z. B. וְאוֹזֵל לוֹ Spr. 20,14, צָרַר רוּחַ Hos. 4,19, שָׁלַח חֹשֶׁךְ Ps. 105,26. In den letzten zwei Beispielen haben die Maßoreten das erste Wort mit zwei Akzenten versehen,

damit man beide ר und ח lese. Denn hätten sie צָרַר־רוּחַ, שָׁלַח־חִטִּי, wie es die Regel verlangt, stehen lassen, so wäre der eine der gleichen Consonanten unhörbar geblieben. Man möge in diesen Maßnahmen übertriebene Vorsicht erblicken, aber sie beweisen, daß die Maßoreten sehr gründlich ihre Aufgabe lösten und überall das richtige Lesen תפארת הקריאה zu sichern bemüht waren.

Die Stellung der Juden in den 1793 und 1795 von Preußen erworbenen polnischen Provinzen zur Zeit der Besitznahme.

Von **Jacob Jacobson.**

Verzeichnis der angewandten Abkürzungen.

Allgemeine geographische Ephemeriden, herausgegeben von A. C. Gaspar und F. J. Bertuch. Bd. 8 (Weimar 1801) S. 1—31. Historisch-geographisch-statistische Beschreibung des . . . Meseritzschen Creises. — **A. G. Eph.**

Bär, Max. Westpreußen unter Friedrich dem Großen. Publikationen aus den Kgl. preußischen Staatsarchiven. Bd. 83, 84 (Leipzig 1901). — **Bär I. II.**

Brawer, F. A. Galizien, wie es an Oesterreich kam. (Wien und Leipzig 1910). — **Brawer.**

v. d. Brüggen. Polens Auflösung. (Leipzig 1877.) — **v. d. Brüggen.**

Berliner Monatsschrift. Bd. 18—21. (Berlin 1791—93.) Einige Briefe über Polen und Preußen, geschrieben im Sommer 1791. — **B. M.**

Coxe, Wilhelm. Reise durch Polen, Rußland, Schweden und Dänemark. Aus dem Englischen übersetzt von J. Pezzl. Bd. 1—3. (Zürich 1785—92.) — **Coxe.**

Fechner, Hermann. Wirtschaftsgeschichte der preußischen Provinz Schlesien in der Zeit ihrer provinziellen Selbständigkeit 1741—1806. (Breslau 1907.) — **Fechner.**

Fournier, August. Handel und Verkehr in Ungarn und Polen um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Archiv für österreichische Geschichte. Bd. 79, S. 319 ff. (Wien 1887).) — **Fournier.**

Eine Generaltabelle über die wechselseitigen Privilegien der Juden. Städte und Zünfte im südpreußischen Kammerdepartement Posen. 1797. Mitgeteilt von J. Jacobson. Mitteilungen des Gesamtarchivs der deutschen Juden. Bd. 4. (Leipzig 1913.) S. 63—131. — **G. T.**

Graetz, Heinrich. Geschichte der Juden. Bd. 9^2. 10^2. (Leipzig 1877, 1882.) — **Grätz.**

Grashoff, C. F. August. Einige Ideen zur Beantwortung der Frage: Wie läßt sich die Bildung einer Nation am leichtesten und sichersten auf eine andere übertragen. (Berlin 1796.) — **Grashoff.**

Heppner, A. und Herzberg, J. Aus Vergangenheit und Gegenwart der Juden und der jüdischen Gemeinden in den Posener Landen. (Koschmin-Bromberg 1909.) — **Heppner-Herzberg.**

Heppner, A. und Herzberg, J. Aus Vergangenheit und Gegenwart der Juden in Posen. (Koschmin-Bromberg 1914.) — **Heppner-Herzberg, Posen.**

Herzberg, Friedrich. Südpreußen und Neuostpreußen. (Berlin 1798.) — **Herzberg.**

Holsche, A. G. v. Geographie und Statistik von West-, Süd- und Neuostpreußen. Bd. 1—3. (Berlin 1800, 04, 07.) — **Holsche.**

Hüppe, Siegfried. Verfassung der Republik Polen. (Berlin 1867.) — **Hüppe.**

Jaffé, Moritz. Die Stadt Posen unter preußischer Herrschaft. Schriften des Vereins für Sozialpolitik. Bd. 119, 2. (Leipzig 1909.) — **Jaffé.**

Jasinski, Lucyan. Beiträge zur Finanzgeschichte Polens im 18. Jahrhundert. (Posen 1909.) — **Jasinski.**

Jekel, Joseph. Pohlens Handelsgeschichte. Bd. 1. 2. (Wien und Triest 1809.) — **Jekel.**

Kausch, Joh. Jos. Nachrichten über Polen. (Salzburg 1793.) — **Kausch.**

Krug, Leopold. Beiträge zur Beschreibung Süd- und Neuostpreußens. Bd. 1. (Berlin 1803.) — **Krug.**

Lewin, Louis. Geschichte der Juden in Lissa. (Pinne 1904.) — **Lewin.**

Monatsblätter, Historische für die Provinz Posen. Herausgegeben von A. Warschauer. (Posen 1900 ff.) — **M.**

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. — **Ms.**

Mursinna, Chr. Ludw. Neue medizinisch-chirurgische Beobachtungen. (Berlin 1798.) — **Mursinna.**

Perles, J. Geschichte der Juden in Posen. (Posen 1865.) — **Perles.**

Philippson, Martin. Geschichte des preußischen Staatswesens vom Tode Friedrichs des Großen bis zu den Freiheitskriegen. Bd. 2. (Leipzig 1882.) — **Philippson.**

Prümers, Rodgero. Das Jahr 1793. Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte der Organisation Südpreußens. Herausgegeben unter der Redaktion von R. P. Sonderveröffentlichungen der Historischen Gesellschaft für die Provinz Posen. (Posen 1895, 840 S.) — **D. J. 1793.**

Kapitel 12. Judenwesen, bearbeitet von Ph. Bloch. S. 591—619. — **Bloch.**

Rachel, Hugo. Polens Handels- und Zollverhältnisse im 16.—18. Jahrhundert. Schmollers Jahrbuch. Bd. 33, 2. (Leipzig 1909.) — **Rachel.**

Rönne, Ludwig und Simon, Heinrich. Die früheren und gegenwärtigen Verhältnisse der Juden in den sämtlichen Landesteilen des Preußischen Staates. (Breslau 1843.) — **Rönne u. Simon.**

(Schulz, Joachim, Christoph, Friedrich.) Reisen eines Liefländers von Riga nach Warschau, durch Südpreußen . . . nach Botzen in Tirol. (Berlin 1795.) — **Schulz.**

Schmidt, Robert. Städtewesen und Bürgertum in Neuostpreußen. Ein Beitrag zur Geschichte der bei den letzten Teilungen Polens von Preußen erworbenen Gebiete. Altpreußische Monatsschrift. Bd. 48, 49. (Königsberg 1911, 1912.) — **Schmidt I. II.**

Struensee, J. F. Blicke auf Südpreußen vor und nach dem Jahre 1793. (Posen 1802.) — **Struensee.**

Textor, v. Einige Bemerkungen auf einer Reise im südlichen Theile von Neuostpreußen im Jahre 1802. Zachs monatliche Correspondenz. Bd. 7. (Gotha 1803.) — **v. Textor.**

Zerboni di Sposetti. Einige Gedanken über das Bildungsgeschäft in Südpreußen. (Jena 1800.) — **Zerboni.**

Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland. (Braunschweig 1887 ff.) — **Ztschr.**

Zeitschrift der Historischen Gesellschaft für die Provinz Posen. Herausgegeben von Rodgero Prümers. (Posen 1885 ff.) — **Z.**

Südpreußen. — **S. P.**
Neuostpreußen. — **N. O. P.**
Südpreußische Zeit. — **S. P. Z.**
Generaldirektorium. — **Gen. Dir.**
Kgl. Geheimes Staatsarchiv zu Berlin. — **Geh. St. A.**
Kgl. Staatsarchiv zu Posen. — **St. A. Pos.**
Kgl. Staatsarchiv zu Breslau. — **St. A. Bresl.**
Geh. St. A. Gen. Dir. S. P. Tit. LXXII, Ortschaften. — **Ortsch.**
St. A. Pos. S. P. Z. A. VII. — **A. VII.**
St. A. Pos. S. P. Z. A. VIII. — **A. VIII.**

1 preußischer Reichstaler. — **Rtl.**
1 Rtl. zu 24 guten Groschen. — **Gr.**
1 Groschen zu 25 Pfennigen. — **Pfg.**
1 Rtl. zu 6 polnischen Gulden. — **Fl.**
1 Fl. zu 30 polnischen Groschen. — **p. Gr.**
1 poln. Gr. zu 18 polnischen Pfennigen. — **p. Pfg.**

Vorbemerkung.

In vorliegender Arbeit, die im Winterzwischensemester 1919 von der hohen philosophischen Fakultät der Universität Marburg als Inauguraldissertation angenommen wurde, ist nur die bis 1914 erschienene Literatur berücksichtigt, was damit zusammenhängt, daß ich durch den Kriegsausbruch mitten aus der Bearbeitung eines seit langem zusammengetragenen Materials herausgerissen wurde. Dies Material umfaßte die gesamte Süd- und neuostpreußische Epoche (1793—1806). Lediglich äußere Notwendigkeiten ließen zunächst nur die vorliegende Arbeit entstehen, deren Fertigstellung während des Krieges nur durch eigens hierzu mir gewährten militärischen Urlaub ermöglicht wurde. Meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Geheimrat Professor Dr. Busch in Marburg, der durch seine Ratschläge und durch seine Hilfe bei Erlangung des Urlaubs mich wesentlich gefördert hat, sage ich auch an dieser Stelle meinen ergebensten Dank.

Einleitung.

Die nachfolgende Arbeit, angeregt von Herrn Archivdirektor Geheimrat Professor Dr. Warschauer in Danzig, ist eine Erweiterung der durch Beheim-Schwarzbach[1]) und Bloch[2]) vom südpreußischen Judenwesen entworfenen Schilderung. Sie will möglichst eingehend die Stellung der süd- und, soweit das Aktenmaterial es gestattet, auch der neuostpreußischen Juden darstellen, um so das Verständnis für die bedeutungsvollen Maßnahmen anzubahnen, mit denen die preußische Regierung der Judenfrage in den neu erworbenen polnischen Gebieten beizukommen suchte. Sie will den Grundstein legen für eine umfassende Darstellung

---

[1]) Max Beheim-Schwarzbach: Aus südpreußischer Zeit. III. Z. I. 389—396.

[2]) D. J. 1793, Kap. XII. 591—619.

der Judenpolitik der preußischen Regierung in Süd- und Neuostpreußen.

Es seien zunächst einige Bemerkungen über die Verwaltung der neuen Provinzen vorausgeschickt.

Durch die Verträge vom 23. Januar 1793[1]) und 19. Oktober 1795[2]) erhielt Preußen aus der Aufteilungsmasse des polnischen Staates in den Provinzen Südpreußen[3]) und Neuostpreußen[4]) ein Gebiet, das außer der heutigen Provinz Posen noch die Landstrecken zwischen Pilica, Bug und Njemen umfaßte und zusammen etwa ein Drittel des preußischen Staates ausmachte[5]).

Die Provinz Süd-Preußen wurde zuerst in die beiden Kammerdepartements Posen und Petrikau[6]), später in die drei Departements Posen, Petrikau und Plock[7]) eingeteilt. 1796 aber wurde die Weichsel zur Grenze zwischen den beiden neuen Provinzen bestimmt, und nach der nunmehrigen neuen Einteilung neben Posen und Petrikau das 1795 hinzugekommene Warschau[8]) Sitz einer südpreußischen Kriegs- und Domänenkammer, in Plock aber eine Deputation der neuostpreußischen Kammer von Bialystok eingerichtet[9]). Das Jahr 1798 brachte die Erhebung der Plocker Deputation zu einer selbständigen Kammer[10]) und die Verlegung der dritten südpreußischen Kammer vonPetrikau nach Kalisch[11]).

---

[1]) D. J. 1793, S. 1.
[2]) Philippson 187.
[3]) D. J. 1793, S. 27.
[4]) Schmidt I. 415.
[5]) Clemens Mayer: Studien zur Verwaltungsgeschichte der 1793 und 1795 von Preußen erworbenen polnischen Provinzen. Berl. Diss. 1902, S. 6.
[6]) D. J. 1793, S. 114.
[7]) Holsche I. 290.
[8]) Holsche I. 291.
[9]) Holsche I. 292.
[10]) Holsche I. 292.
[11]) Philippson 204.

Neuschlesien, der kleine aus der Woiwodschaft Krakau losgelöste Zipfel im Winkel von Krakau, Beuthen und Czenstochau wurde Schlesien unterstellt[1]) und bildete die achte steuerrätliche Inspektion des Breslauer Kammerdepartements[2]).

Thorn und Danzig kamen an Westpreußen[3]).

Die Verwaltung von Südpreußen war zunächst dem Minister v. Voß[4]), nach der polnischen Insurrektion des Jahres 1794 aber dem schlesischen Minister Grafen Hoym übertragen[5]), der schon bei der Organisation Südpreußens beteiligt gewesen war[6]). Der Departements-Minister von Neuostpreußen war der Minister von Ost- und Westpreußen, Friedrich Leopold v. Schrötter[7]).

1. Kapitel.

Statistik.

Dreierlei wird von den Reiseschriftstellern des 18. Jahrhunderts hinsichtlich der polnischen Juden mit gleicher Regelmäßigkeit und Verwunderung hervorgehoben: ihre überraschend große Anzahl[8]), die Mannigfaltigkeit und Be-

---

[1]) Philippson 204.

[2]) Geh. St. A. R eb. 7 C 1a v. I. Bl. 204.

[3]) D. J. 1793, S. 144.

[4]) Ueber Voss siehe den Artikel H. v. Petersdorffs in der Allg. Deutschen Biogr. XL. (Lpzg. 1896) 352 ff.

[5]) D. J. 1793, S. 773.

[6]) Ueber Hoym siehe den Artikel von Fechner in der Allg. Deutschen Biogr. XIII. (Lpzg. 1881) 219 ff. und das günstigere Urteil von Kolmar Grünhagen: Zerboni und Held in ihren Konflikten mit der Staatsgewalt. (Berl. 1897) 248 ff.

[7]) Ueber Schrötter siehe Schmidt I. 414 ff. und die dort angegebene Literatur.

[8]) Kausch I. 192. Herzberg 94. A. G. Eph. 14. Mursinna (Generalstabs-Chirurgus der preußischen Armee) 543.

deutung ihrer Berufe[1]) und die Menge ihrer „Vorrechte und Freiheiten“[2]).

Es leuchtet ein, daß diese drei Tatsachen in inniger Wechselwirkung stehen, und daß sich in ihnen wie in dem Wandel, dem sie unterworfen waren, ein geschichtliches Gesetz ausdrückt. Es leuchtet ein, daß, wie überall, so auch in Polen, Wirksamkeit, Zahl und Stellung der Juden abhängig war von dem staatlichen und wirtschaftlichen Aufbau des Landes, und daß von ihrer rechtlichen Lage ein Rückschluß sich bietet auf die Aufgabe, die sie im polnischen Staate zu erfüllen hatten, — wie auf diesen Staat selbst.

Wie sehr Polen, bzw. die Gebiete, die es in der zweiten und dritten Teilung an Preußen verlor, die Sättigung mit Juden nötig hatten oder vertrugen, läßt sich am besten aus den Zahlen ablesen.

Die Zahlen, die sich bei den politischen und Reiseschriftstellern finden, können natürlich nicht Anspruch auf unbedingte Zuverlässigkeit erheben, aber auch die Ergebnisse der staatlichen Aufnahmen und Volkszählungen der neuen Regierung nehmen erst mit den Jahren an Genauigkeit zu.

Ganz abgesehen davon, daß immerhin viel von der Gewissenhaftigkeit der einzelnen Beamten[3]) abhing, und daß durch den öfteren Austausch der landrätlichen Kreise innerhalb der Provinzen zahlenmäßige Verschiebungen eintraten, war es auch nicht immer möglich, alle widerstrebenden jüdischen Individuen in den Zählungen zu erfassen[4]), denen

---

[1]) B. M. XVIII. 165. Schulz I. 20. Herzberg 116.

[2]) Coxe I. 100. Schulz I. 110. B. M. XVIII. 165. Herzberg 115. Mursinna 540. Grashoff 74.

[3]) v. Bassewitz: Die Kurmark Brandenburg vor 1806. (Leipzig, 1847) XV. Geh. St. A. Rep. 89. 120 A passim.

[4]) Z. VII. 257 f. Holsche III. 149. Geh. St. A. Gen. Dir. S. P. Tit. I. Nr. 26 (1806): „Da sie ihrre wahre Zahl immer zu verheimlichen wußten.“

sie sich entweder aus Furcht vor den Abgaben[1]) oder aus religiösen Bedenken[2]) zu entziehen suchten[3]).

Während die Kompilation von Herzberg noch ganz allgemein die Juden in Süd- und Neuostpreußen auf mehr als 200 000 angibt[4]), und sie noch ursprünglich weit über das Ziel hinausschießender Schätzung den 8. Teil[5]) der südpreußischen Bevölkerung ausmachen sollten, wird dann angenommen, daß in Südpreußen der 19.[6]), 18.[7]), 16.[8]) oder 15.[9]) Mensch ein Jude sei.

Nach einer von Hoym im Dezember 1797[10]) gelieferten Zusammenstellung waren in Südpreußen 70 517 Juden[11]),

[1]) Coxe I. 101. Kausch I. 192. Jasinski 135.

[2]) Brawer 26 verweist für den traditionellen Abscheu vor Zählungen auf Exodus XXI. 11 und Samuel II. 24.

[3]) August Holsche: Der Netze-Distrikt. Ein Beitrag zur Länder- und Völkerkunde. (Königsberg 1793) 229 behauptet sogar noch von der dortigen Zählung von 1788, daß sicher noch einmal so viel Juden in der Provinz seien, als in den Tabellen angegeben worden. Siehe auch A. F. Büschings Erdbeschreibung 8. Aufl. (Hamburg 1788) 122.

[4]) Herzberg 94. Büsching a. a. O. II. 122 nimmt für das gesamte Polen vor den Teilungen eine halbe Million und Kausch I. 192 fast eine Million Juden an. Nach Herzberg 94 war die Gesamteinwohnerschaft Polens etwa 9 Millionen.

[5]) Bloch 592.

[6]) Bloch 593.

[7]) Geh. St. A. Rep. 7 C 1a v. I. 167. Geh. St. A. Rep. 89. 120 A. Bl. 32.

[8]) Holsche II. 435. Geh. St. A. Rep. 89. 120 A.: Rechenschaftsbericht vom 30. 6. 1804.

[9]) Geh. St. A. Rep. 89. 120 A. Bl. 61, 74, 107 und 155: Rechenschaftsberichte vom 3. 6. 1801, 24. 8. 02, 21. 7. 03 und 27. 7. 05.

[10]) Die erste vollständige Bevölkerungstabelle war überhaupt erst für das Verwaltungsjahr 1795-96 zustande gekommen. Holsche II. 424 f. und der Brief des Posener Kammerpräsident v. Harlem an Holsche, der Regierungsdirektor in Bialystok war. A. VII. 20. Bl. 175.

[11]) Geh. St. A.Rep. 7 C 1a v. I. 167: Hoyms Denkschrift an den König: Ueber den Zustand von Südpreußen im Vergleich mit

und zwar im Posener Departement 29 782, im Petrikauer 16 469 und im Warschauer 24 264, also in diesen Departements der 20., 23., und 13. Mensch ein Jude.

Während vorher im preußischen Gesamtstaate erst der 175. Mensch ein Jude war[1]), – in Schlesien sogar erst der 180. — war damals in Südpreußen der 18.[2]) Mensch ein Jude. In den Städten kamen auf 11 Menschen 2 Juden[3]), auf dem Lande war aber erst der 65. Mensch ein Jude. Nach der bei dem ausgezeichneten Statistiker Holsche auf Grund des amtlichen Materials über die Volkszählung von 1800 gegebenen Zusammenstellung befanden sich in den Städten des Posener, Kalischer und Warschauer Departements 34 811[4]), 9679[5]) und 22 014, auf dem platten Lande aber 1768, 6551[6]) und 9101[7]) Juden — die Gesamtsumme war also 83 924[8]) bei einer Gesamtbevölkerung von 1 348 071 Menschen[9]). Es gab also im Posener Departement etwa

---

Schlesien. Dezember 1797. Die von Philippson in der Allg. Ztg. des Judentums XLII. (Berlin 1878) 236 mit Hilfe der 1796 entrichteten Kopfgelder aufgemachte Rechnung bleibt weit hinter der Wirklichkeit zurück.

[1]) Allg. Ztg. d. J. XLII. 204.

[2]) Dieselbe Zahl übernimmt der Rechenschaftsbericht von Voss vom 14. 4. 1800, allerdings „fehlten ihm von den Juden noch nähere Nachrichten". Geh. St. A. Rep. 89. 120 A. Bl. 32 ff.

[3]) Im Netzedistrikt waren von 35 594 städtischen Einwohnern 8152 Juden gewesen. Bär I. 391.

[4]) Für 1801 gibt Holsche II. 429 die Zahl der gesamten jüd. Bevölkerung des Departements Posen auf 36 833 an.

[5]) Dagegen Holsche II. 186: 13 865.

[6]) Holsche II. 464.

[7]) Es wohnten also im Warschauer Dep., wie auch Holsche II. 438 ausdrücklich betont, auffallend viel Juden auf dem Lande.

[8]) Holsche II. 426 f., 435. Bloch, der — S. 592 f. — diese Zahlen benutzt, hat dabei das Warschauer Departement ausgelassen.

[9]) 365 602 städtische (175 406, 72 609, 117 587) und 982 469 ländliche Einwohner (422 761, 322 843, 236 865). Der Rechenschaftsbericht von Voss für 1801 hat die Zahlen 1 337 694 und 87 663. Geh. St. A. Rep. 89. 120 A. Bl. 74.

6%, im Kalischer etwa 4% und im Warschauer fast 9% Juden[1]).

Nach den staatswirtschaftlichen Berichten der drei Kammerpräsidenten müssen im Jahre 1805 sogar 96 333 Juden[2]) in Südpreußen gelebt haben.

Die Anzahl der in Südpreußen vorgefundenen Juden bestand übrigens zu einem nicht unwesentlichen Bruchteil aus den von Friedrich dem Großen aus Westpreußen entfernten „Betteljuden"[3]); doch sind die südpreußischen Beamten geneigt, diese Zahl sehr zu übertreiben. Immerhin sind während der Regierungszeit Friedrichs des Großen „in ganz Westpreußen über 7000 Juden zur Auswanderung gebracht worden"[4]).

In Neuostpreußen waren nach einem Bericht Schrötters vom 22. 2. 1802 — 76 088 Juden[5]), davon mehr als 54 000 im Bialystoker Departement, und — im großen Gegensatz zu Südpreußen — mehr als 2 Drittel auf dem Lande. Im Verwaltungsjahr 1804/05 waren 28 873 Juden im Plocker Departement[6]). Die neuostpreußischen Juden machten nach Holsche beinahe den 9.[7]), richtiger den 11. Teil der Be-

---

[1]) Holsche II. 432 ff.

[2]) Posen 8. 5. 1806 — 40 843, Kalisch 16. 7. 1806 — 20 236, Warschau 12. 8. 1806 — 35 254. Geh. St. A. Gen. Dir. S. P. Tit. I. 26—28. Inzwischen war aber auch die südpreußische Einwohnerschaft im Rechenschaftsber. für 1804 von Voss mit 1 436 621 angegeben worden. Berlin 27. 7. 1805. Geh. St. A. Rep. 89. 120 A.

[3]) A VIII 1a Bl. 59, 115 f. A VIII 3 Bl. 15. A VIII 10 Bl. 1 ff.

[4]) Bär I. 439.

[5]) Geh. St. A. Rep. 89. 59a B. Leopold Krug: Abriß d. neuesten Statistik des preuß. Staates. (Halle 1805) 22 hatte noch 90 000 angenommen.

[6]) Geh. St. A. Gen. Dir. N. O. P. CXC Nr. 9 (1806): Gen.-Nachweisg.

[7]) Holsche I. 176. Nach den den Kammertabellen von 1798 entnommenen Zahlen gibt Leopold Krug: Betrachtungen über den Nationalreichtum des preuß. Staates und den Wohlstand seiner Bewohner I. (Halle 1805) 323 f. 85 142 städtische und 434 520 länd-

völkerung[1]) und nach Schmidt fast den 3. Teil der städtischen Einwohnerschaft aus[2]).

Dasselbe Verhältnis wie in Süd- und Neuostpreußen fand auch in dem kleinen Neuschlesien statt.

Während zu Beginn des Jahres 1798 nur erst 2824 Juden[3]) aufgeführt werden, gibt eine wahrscheinlich von dem Kriegs- und Steuerrat v. Tschirschky verfaßte, undatierte Denkschrift, die etwa zu Beginn des Jahres 1798 anzusetzen ist, ihre Zahl auf etwa 5000 unter 70 000[4]) und die Menge der städtischen Juden auf 3424 unter 16 569 an[5]).

Die gebrachten Zahlen geben an sich schon einen Begriff davon, was die Juden besonders für die polnischen Städte bedeuten mußten, sie gewinnen aber erst volles Leben in den Spezialtabellen der Statistiker und der Akten.

Fassen wir nur einmal das Posener Kammerdepartement mit seinen 120 Städten und kaum diesen Namen verdienenden

---

liche Einwohner für das Bialyst. und 40 250 städtische und 237 071 ländliche Einwohner für das Plocker Dep., also eine Gesamtsumme von 796 983 an. Abweichende Zahlen bei Schmidt I. 415 u. 430. Das Plocker Departement war das am dünnsten bevölkerte im ganzen preußischen Staat — Krug: Betrachtungen I. 328 — und wie Schrötter bei Ueberreichung des Reiseberichts von Neuostpreußen sagt, überhaupt „gegen das Bialystoker ungemein zurück". 10. 10. 1801.

[1]) Dieser Prozentsatz — der 11. Teil — ergibt sich nämlich, wenn man die Zahl von 852 936 annimmt, die das von Schmidt I. 415 Anm. 6 zitierte General Finanz Tableaux von der Prov. Neuostpreuß. hat, und mit der von Schrötter oben angegebenen Zahl der Juden zusammenhält. Cl. Mayer a. a. O. S. 7 setzt 10 % an.

[2]) Schmidt I. 429.

[3]) St. A. Bresl. Rep. 14 P. A. 37 i v. I. 3.

[4]) Geh. St. A. Rep. 7 C 1 a v. I. 203 (Denkschr. „Neuschlesien.") Die ursprüngliche Schätzung war 50 000 und 3 000, ebenda Bl. 189.

[5]) Geh. St. A. Rep. 7 1 a v. I. 207. Dabei waren die Juden noch aus den Städten (Siwierz u. Kozieglo) u. Dörfern d. Herzogtums Siwierz ferngehalten. St. A. Bresl. Rep. 14 P. A. 37 1 v. I. 266 ff. Geh. St. A. Rep. 7 C 1 v. I. 199.

Miniaturstädtchen[1]) ins Auge, so finden wir unter Zugrundelegung der von Holsche[2]) übermittelten Zahlen, daß die Juden mehr als die Hälfte der Einwohner in 3 Städten[3]) ausmachten, mehr als 1 Drittel[4]) in 19, mehr als 1 Viertel in 10[5]), die Hälfte in einer[6]) und ein Drittel in 3 Städten[7]). Und dabei waren noch 22 Städte des Departements ganz ohne Juden[8]).

In der Provinzialhauptstadt Posen bildeten die Juden mit rund 3000 Seelen ein Viertel der Zivilbevölkerung[9]),

---

[1]) Auf sie zielte das jüdische Sprichwort: Wenn in ein Städtchen ein Bauernwagen einfährt, so steht er mit der Deichsel an einem Ende, mit den Hinterrädern am anderen Ende der Stadt. Brawer 32.

[2]) Die von Krug 57 ff. gebrachten Zahlen verschieben den Prozentsatz noch mehr zu Gunsten der Juden.

[3]) Rogowo 15 Chr. — 157 J. Bei Krug 211 allerdings 128 Chr. — 138 J. Sluszewo 405 Chr. — 533 J., Schwersenz 1266 Chr. — 1501 J.

[4]) Jcbice 428 Chr. — 297 J. Jaraszewo 241 Chr. — 140 J. Kleczewo 638 — 460. Krotoschin 2625 — 1701. Kurnik 817 — 450. Lissa 5331 — 3677. Lubraniec 622 — 537. Murowana Goslin 674 — 332 Obornik 555 — 301. Pietrkowo 497 — 342. Przedecz 330 — 180. Samter 735 — 532. Sandberg 214 — 127. Schocken 644 — 400. Skulsk 93 — 59. Witkowo 970 — 620. Wollstein 1037 — 651. Wreschen 1004 — 922. Wronke 1011 — 551.

[5]) Brzesz 557 Chr. — 229 J. Kowal 1029 Chr. — 387 J. Meseritz 2598 — 941. Neustadt a. W. 1216 — 489. Obersitzko 1152 — 518. Peysern 1673 — 598. Pinne 750 — 303. Rogasen 2495 — 937. Schwerin a. W. 2385 — 906. Zirke 889 — 315.

[6]) Grätz 1393 — 1359.

[7]) Borek 825 — 405. Jarotschin 513 — 266. Zydowo 129 — 65.

[8]) Z. I. 390 f.

[9]) D. J. 1793 S. 489 und der früher angeführte staatsw. Ber. vom 8. 5. 1806. Eine Eingabe des Magistrats vom 14. 8. 1795 gibt die Anzahl der Berliner J. auf 3323 und die der Posener auf 3055 an. In Posen lebten aber überhaupt 12 538 Zivilbewohner, in Berl. aber fast 140 000. D. J. 1793 S. 461. Mit 3021 wird die Zahl der Pos. J. angegeben bei: Herzberg 198, Sinisa: Polens Ende (Warschau

in Warschau mit 8600 Seelen ein Achtel[1]), um im Laufe der südpreußischen Zeit die Zahl 11 670 zu erreichen und damit zu einem Fünftel der Bevölkerung anzuwachsen[2]).

Ähnlich wie im Posener Departement verhielt es sich in den anderen. So waren, um neben den südpreußischen an neuostpreußische Städte zu erinnern, in 3 Städten zwei Drittel der Einwohnerschaft Juden[3]) und in vielen Städten „die meisten Einwohner Juden"[4]).

Hier wie dort aber rundet sich das Bild noch weiter durch die gewerbestatistischen Übersichten und die Spezialaufnahmen der Städte, die den Zustand bestätigten, wie er uns auf Schritt und Tritt in den Akten und der zeitgenössischen Literatur begegnet.

1797) 96, Perles 112, D. J. 1793 S. 461. Abweichende Zahlenverhältnisse: A. VII 20 Bl. 144, Holsche II. 442, Z. XXII. 108. Holsche II. 319 hat 4430 J. unt. 20 246 Chr.

[1]) Nach der letzten poln. Zählung unter 66 572 Bürgern Ber. v. Hoym vom 1. 5. 1796. Geh. St. A. Rep. 96. 242 F. Bl. 14 ff.

[2]) Ein Promemoria Hoyms vom 1. 3. 1798 gibt ihre Zahl auf 7578 an. Geh. St. A. Rep. 89. 59 a B. Ein Bericht von Voss vom 16. 11. 1799 schätzt sie auf $^1/_6$—$^1/_7$ der Bevölkerung. Ebenda. 1806 auf $^1/_5$ angewachsen. Ebenda. Nach Holsche II. 468 unter 63 358 Zivilpersonen 9724 Juden.

[3]) Wyszogrod (im urspr. sp., später nopr. Plocker Kreise). Nach der steuerrätl. Tabelle A VIII 1 a Bl. 114. Bei Holsche I. 504: 1017 J. u. 577 Chr. Neustadt b. Schirwindt (2320 Einw.) Cierps (649 J. u. 321 Chr.) In Ciechanowiec war mehr als die Hälfte der 2651 Einw. J. Holsche I. 498, 464.

[4]) Als solche Städte nennt Holsche noch: Kalwarya (2705 Einw.), Suwalki (3370 E.), Odelsk (601 E. „beinahe nur Juden"), Siemiatyce (3556 E.), Kolno (995 E.), Stawisken (1212 E.), Nawielsk (157 Häuser). In Biezun 345 Chr. — 285 J., in Kuczburg 92 — 48 und in Plock 1847 — 731. Holsche I. 434, 50, 59, 66, 82, 86, 91, 97, 501. In den Mittelstädten Inowraclaw und Flatow im Netzedistrikt ebenfalls mehr Juden als Christen. Bär I. 421.

2. Kapitel.

Handelssystem und Handel.

Wohnt den gewerbe-statistischen Tabellen auch nur ein relativer Wert inne, indem die Scheidung der Berufe keineswegs so durchgeführt war, wie sie notgedrungen bei den staatlichen Aufnahmen sich darstellt, so tritt doch klar zutage, wie sehr verschieden von den Beschäftigungen der Juden in den alten Provinzen die der Juden in diesen Neuerwerbungen des preußischen Staates war.

Diese Verschiedenheit äußert sich hauptsächlich darin, daß auch das Handwerk — die Professionen — stark unter den Juden vertreten waren und erklärt sich notwendig aus der den Juden vom städtegründenden Adel zugedachten Rolle als kolonisatorisches Element[1]). Die Art des jüdischen Handwerksbetriebes aber ordnet sich der gewissermaßen zentralisierten Geschäftsorganisation ein, durch die das Wirtschaftsleben der polnischen Juden Gepräge und Richtung erhielt.

Ein Vierfaches kennzeichnet diese Organisation und gibt im Zusammenklang eine Erklärung für den überall spürbaren jüdischen Einfluß. Es ist der Aufkauf der rohen Produkte, der Hausierhandel, der Erwerb von Handelsmonopolen und Pachtungen und das Faktor- und Mäklertum, d. h. das Kommissionsgeschäft.

Es wird übereinstimmend bezeugt, daß der Aufkauf der rohen Produkte fast ganz in den Händen der Juden lag[2]), und vielfach wird darauf hingewiesen, daß der hausierende Jude, der Dorfläufer oder Puckelkrämer und der jüdische Flickschneider, Barbier und Kurpfuscher, die ihr Gewerbe dem Bauern direkt ins Haus trugen[3]), ihre Be-

[1]) v. d. Brüggen 59. H. v. Treitschke: Deutsche Kämpfe N. F. (Lpzg. 1896) 35. Brawer 31.

[2]) Holsche II. 277, 301. Grashhoff 66.

[3]) Siehe meinen Aufsatz M. XV. (1914) 65 ff. Zur Gesch. des jüd. Handwerks in südpreuß. Zeit. Grashoff 75. B. M. XVIII. 165.

zahlung meist in Naturalien nahmen und deswegen dem geldarmen Landmann nicht unwillkommen waren[1]).

So sind sie direkte oder indirekte Agenten des Aufkaufsgeschäftes, durch sie und mit ihrer Hilfe konzentrierte es sich. Es beeinflußte die innere Fabrikation und fand seinen Ausfluß auf den ausländischen Markt[2]). Von dem Zentrum des Auslandsgeschäftes mit den rohen und verarbeiteten Produkten, den Messen[3]), floß dann wieder Kapital und Ware zurück in die tonangebenden Handelsstädte[4]) und weiter in die kleinen Städte und wieder in tausend Kanälen aufs Land.

Der polnische oder deutsche oder polonisierte Kaufmann war nicht imstande, diesem weitverzweigten System etwas Ähnliches entgegenzusetzen und dem jüdischen Händler jeweilig tatkräftige Konkurrenz zu machen.

Es kam hinzu, daß in diesen adligen Städten und Städtchen die kaufmännische Herrschaft der Juden vielfach durch Handelsmonopole verstärkt war. Diese Monopole, einzelnen oder der ganzen Gemeinde verliehen, reihen sich in das umfassende Pachtungssystem ein, mit dem durch Jahrhunderte hindurch die Juden Polens sich befaßt, durch das sie sich ebenso unentbehrlich wie verhaßt gemacht hatten. Die Konstitutionen, die die Juden immer wieder von der Pachtung der Staatseinkünfte ausschlossen[5]), hatten eigentlich

---

[1]) Bloch 606.

[2]) Nach Grashoff 66 wurde das Aufkaufen durch die Faulheit des Bauern, der den Weg nach der Stadt scheute, und durch die von dem angebotenen Flitterkram geblendete Eitelkeit der Landfrauen hervorragend begünstigt.

[3]) Ueber das Wesen dieser Messen außer Landes siehe Rachel 59 ff.

[4]) Fournier 438.

[5]) Das betr. Verbot des kanonischen Rechts vom Jahre 1236 wurde erst durch die Konstitution von 1496 aufgenommen und nachher oft erneuert. Am ärgsten war die Klage über diese Fachbegünstigung unter Johann Sobieski. Gegen sie die wirksame Konst. von 1690. Hüppe 236.

erst im 18. Jahrhundert zum Erfolg geführt[1]), aber aus der Pachtung der grundherrlichen Gefälle, Nutznießungen und Wirtschaftserzeugnisse waren sie nicht zu verdrängen gewesen. Hier wurden sie durch den überwiegenden Vorteil des Edelmannes gehalten, der in dem Pächter seiner Brennereien und Viehhöfe, seiner Vorwerke und Mühlen eine nach Belieben zu verwertende Geldquelle[2]) und zugleich seinen geschäftlichen Berater hatte.

Denn dieser Pächter war gewöhnlich zugleich der Faktor[3]) des adligen Gutsbesitzers, nämlich sein Geschäftsvertreter und Geschäftsvermittler — unter bescheidenem Namen eine sehr gewichtige Persönlichkeit[4]).

In diesen Faktoren und den Mäklern, ohne die kaum ein Geschäft abgeschlossen werden konnte[5]), weil bei ihnen Sachkunde, Geschäftsgewandtheit und die so wichtige Kenntnis der persönlichen Eigenschaften und der wirtschaftlichen Verhältnisse der einzelnen Kauf- und Edelleute[6])

---

[1]) Die älteste uns erhaltene Verfügung der jüd.-poln. Vierländersynode vom Jahre 1581 bringt den Reichtagsbeschluß, daß kein Jude in Groß- und Klein-Polen irgend welche Staatssteuern pachten darf zur öffentlichen Kenntnis und belegt die Uebertretung mit dem schweren Bann. Z. X. 342. Siehe auch Coxe I. 100.

[2]) Der Grundherr verpachtete die einzelnen Einnahmequellen seiner Wirtschaft gern an verschiedene Personen, um so größere Einnahmen zu erzielen. Brawen 48.

[3]) Kausch I. 148. v. d. Brüggen 116.

[4]) Trefflich wird der Faktor charakterisiert bei einem von Grätz X. 53 zitierten Schriftsteller als: L'intendant ou l'homme d'affaires d'un Pane Polonais. Son industrie ordinaire était d'avancer de l'argent à son maître et d'en obtenir, pour se rembourser l'autorisation de pressurer les paysants.

[5]) Struensee (Oberakzise- und Zollrat) 118. Holsche II. 279. Jekel II. 90.

[6]) Der Inspektor Blindow weist in seinem Aufsatz: „Etwas über die Kultur von Südpreußen", Jahrbb. der preuß. Monarchie Vi. (Berlin 1799) 301 darauf hin, wie die jüdischen Geldgeber durch die Faktoren, „durch deren Hände die meisten Geschäfte gehen,

aufgespeichert war, schließt sich die Kette der kommerziellen Macht der polnischen Juden.

Auf dieser eigentümlichen Organisation, auf dem Zusammenarbeiten, der Zähigkeit, der unterbietenden Anspruchslosigkeit[1]) und nicht selten auch der Skrupellosigkeit[2]) beruhte der Einfluß der polnischen Handelsjuden und nicht so sehr auf der Produktivität großer Kapitalien oder auf überragenden jüdischen Geschäftshäusern.

„Die südpreußischen Juden handeln, aber sie sind nicht Kaufleute“[3]) — behauptet der um die Emanzipation der preußischen Juden so verdiente Berliner Judenälteste und erste Berliner jüdische Stadtrat David Friedländer[4]), der als Kaufherr höchste Anforderungen an seinen Stand stellte. Und tatsächlich befanden sich unter den fünf oder sechs zur Zeit der Besitzergreifung oft genannten Posener größeren Kaufleuten kein einziger Jude[5]) — aber auch kein Pole[6].)

Natürlich gab es in Südpreußen bei der weitverzweigten „lukrativen Industrie“ der Juden[7]) auch sehr wohlhabende jüdische Kaufleute[8]) — so besaßen beispielsweise in der

---

obwohl sie nur die Klasse von Lohnlaquaien zu vertreten scheinen genau von dem Grade der Noth unterrichtet sind, die jeden einzelnen drückt.“

[1]) Coxe I. 100.

[2]) Hierher gehört die oft zitierte Behauptung Strueneses S. 119: In der Stille zu akkordieren oder völlig Bankerot zu machen, dies alles ist für die jüdischen Kaufleute eine Kleinigkeit. Ich glaube kaum, daß in ganz Südpreußen 50 ansehnliche jüdische Kaufleute sein werden, deren Handel seit länger als 20 Jahr ohne alle Unterbrechung obiger Art reell fortgegangen ist.

[3]) Geh. St. A. Gen. Dep. LVII. 19 Bl. 9.

[4]) Ueber Friedländer siehe Allg. D. Biogr. VII. (Lpzg. 1876) 393 ff.

[5]) Jaffé 24.

[6]) Ebenda.

[7]) Herzberg 116.

[8]) Struensee 116.

jüdischen Hauptgemeinde Großpolens[1]), in Lissa, um die Wende des 18. Jahrhunderts viele Kaufleute ein Vermögen von 30—50 000 Talern[2]), und von den wohlhabenden Juden des günstig gelegenen neuostpreußischen Neustadt (bei Schirwindt)[3]) einige 10—50 000 Taler, und auch die Juden von Kempen und Krotoschin, zwei vorteilhaft in der Nähe der schlesischen Grenze gelegenen größeren Städten mit starker jüdischer Bevölkerung, galten als wohlhabend[4]). Solche Einzelfälle aber blieben doch immer eine Ausnahme[5]), und selbst der vorhandene Einzelreichtum stand bei den unsicheren Kreditverhältnissen nicht auf festen Füßen[6]).

So tritt im wesentlichen das Individuum zurück hinter der Menge: Der polnisch-jüdische Handelsbetrieb beruhte zur Hauptsache auf der Massenhaftigkeit der sich mit ihm befassenden Personen.

---

[1]) Das in der zweiten Teilung gewonnene Gebiet entsprach ungefähr dem alten Großpolen. D. J. 1793 S. 65.

[2]) Holsche II. 279.

[3]) Holsche I. 430.

[4]) M. I. 117 u. G. T. 107. Siehe auch Holsche I. 464 (Ciechanowiec).

[5]) In dem nopr. Tykocin waren einige in sehr guten Vermögensverhältn., die meisten aber arm u. „lebten von den Reichen". Holsche I. 471. Jekel II. 90. Auch in Westpr. hatte es nur wenige wohlhabende gegeben, während die Mehrzahl von der Hand in den Mund lebte. Bär I. 422. Siehe a. Brawer 43.

[6]) Struensee 119.

(Fortsetzung folgt.)

Anteilnahme der physischen Welt an den Schicksalen des Menschen.

Herrn Prof. Dr. Brann zum 70. Geburtstage.

Von **V. Aptowitzer.**

Der Mensch ist die Krone der Schöpfung. Krone in doppelter Bedeutung: Abschluß und Vollendung und, im modern politischen Sinne, Herrschermacht und ihr Symbol. Der Mensch ist der Beherrscher der Natur: „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst und das Menschenkind, daß du ihn würdigst? Denn du ließest ihn nur wenig hinter Gott zurückstehen, und mit Ehre und Hoheit umgabst du ihn. Du machtest ihn zum Herrn über die Werke deiner Hände; alles hast du unter seine Füße gelegt“[1]). Erde und

[1]) Ps. 8,5—7. Vgl. Gen. 1,26. Philo bespricht das Thema ausführlich und bemerkt am Schlusse: Als einen Wagenlenker und Steuermann schuf also der Schöpfer zuletzt den Menschen, damit er gleichsam als Statthalter des ersten und höchsten Königs die Zügel und das Steuer der Regierung führe über alle irdischen Dinge und die Sorge für die Tier- und Pflanzenwelt übernehme. De opificio mundi § 29 Ende [M. I S. 21, ed. L. Cohn I 31 oben. Die Werke Philos ed. L. Cohn I S. 59 § 88]. Aehnlich heißt es in Pes. r. ed. Friedmann 192 a f.: „Und Gott dachte daran, ihn zum Herrscher über seine Welt einzusetzen und ihn zum König zu machen über alle seine Geschöpfe. Gott sprach: „ich bin König über die Oberen und er sei König über die Untern“. So brachte ihn Gott ins Paradies und machte ihn dort zum Könige.“ J. Cohn führt diese Agada nicht an der richtigen Stelle an, S. 58 zu § 28. Seine Angabe „Pesikta rabbati Zusatz 21“ ist nicht verständlich. Im Sinne dieser Agada ist das Paradies der Palast Adams, Mid. ha-gadol ed. Schechter S. 77. Nach der Schatzhöhle wird Adam in Jerusalem zum König eingesetzt. Schatzhöhle ed. Bezold Übersetzung S. 4, Vgl. Cohn a. a. O. S. 57 Anm. 3. In der Herrschaft über die Natur ממשלה besteht nach Saadia die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott; vgl. Ibn Esra zu Gen. 1,26 (auch bei Friedländer, Ibn Esra

Wasser, Feuer und Luft, Tier und Pflanze und Gestein, alles dient ihm: zur Nahrung und Bekleidung, zum Schutz, zu Behaglichkeit und Vergnügen. Die Himmel und ihr Heer, Sonne, Mond und Sterne fördern das Wachstum, spenden ihm Licht und bestimmen ihm die Zeiten. So steht das All, die gesamte Natur, mittelbar und unmittelbar in seinen Diensten.

Aber die Krone in ihrer ersten Bedeutung enthält eine Einschränkung der Krone in ihrem zweiten Sinne. Die Natur ist älter als der Mensch. Und wenn der Mensch, im Bewußtsein seiner bevorzugten Stellung, von der Fülle seiner Macht berauscht, sich überheben will, da wird ihm zugerufen: die Mücke ging dir in der Schöpfung voran[1]).

Darin ist das Verhältnis der Natur zum Menschen angedeutet. Die Natur ist nicht die Sklavin des Menschen. Der Sklave verrichtet seinen Dienst in stummem Gehorsam,

---

literature IV 32). So auch Josef Bechor Schor z. St. vgl. auch Chiskuni. Eine Erklärung, die in der Fortsetzung des Bibeltextes eine starke Stütze hat, wie schon Ephraem Syrus hervorhebt: „Worin wir aber Gottes Ebenbild seien, gibt Moses zu verstehen durch den Beisatz: „Auf daß er herrsche über die Fische des Meeres und die Vögel und die Tiere und über die Erde". Durch die Macht und Herrschaft also, welche er über die Erde und alle Dinge auf dem Erdkreise erhalten hat, ist er ein Ebenbild Gottes, der über alles herrscht, was über und unter der Erde ist. Erklärungen der Genesis 1. Hauptstück [Sämtliche Werke der Kirchen-Väter ins Teutsche übersetzt, Kempten 1842, XXVII S. 116]. So auch andere Kirchenschriftsteller der antiochensischen Schule: Chrysostomus (Hom. VIII 3 und IX 2), Diodor von Tarsus und Severian von Gabala. Vgl. J. Deconinck, Essai sur la chaine de l'Octateuque S. 96, und Zellinger, die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala S. 94. Vgl. noch Delitzsch, Neuer Commentar über die Genesis S. 64.

[1]) Tosefta Synhed. VIII 8, Synhed. 38 a. Gen. r. VIII 1. Lev. r. XIV 1. Die Hervorhebung der Mücke scheint eine Anspielung auf die Titussage, vgl. w. unten Nr. 81, zu enthalten. Vgl. noch Alphabet R. Akiba Beth ha-Mid. III 60, ed. Wertheimer S. 74. [Eine andere Erklärung in Seder Eliah r. Kap. 1, S. 5 f.]

in stumpfer Uninteressiertheit. Das Haus seines Gebieters, Personen und ihre Schicksale, sind ihm gleichgültig — ihre Freude ist nicht seine Freude, ihr Leid ist nicht sein Leid. Was sein Herr im eigenen Wirkungskreise, in seinen persönlichen Verhältnissen tut und läßt, interessiert den Sklaven nicht im geringsten, er darf nicht kritisieren und tadeln, er darf auch nicht anerkennen und loben, er muß tun, was ihm befohlen; er muß — wie der Soldat im besten militärischen Sinne — bloß Hände und Füße und Augen haben, aber keinen eigenen Kopf und kein eigenes Herz. Dieser Art ist das Verhältnis der Natur zum Menschen nicht. Der Mensch ist nicht ihr absoluter Gebieter, nicht ihr militärischer Vorgesetzter. Der Mensch ist vielmehr der jüngste Sprößling des Hauses, der verzogene Liebling der Familie. Die älteren Geschwister müssen ihn warten und pflegen. Sie widmen sich ihrer Aufgabe mit Eifer, Liebe und Freude. Sie wetteifern in Beweisen von Aufmerksamkeit und Zärtlichkeit. Alle werben sie um die Gunst des Lieblings; wem er seine Zuneigung schenkt, der fühlt sich ausgezeichnet. Jede der Schwestern will ihn auf den Händen tragen, und ist glücklich und stolz, wenn er sein Köpfchen an ihre Brust lehnt. Der Liebling bekommt ein neues Kleidchen; da gibt es Jubel, Aufregung, Wetteifer und Streit. Jede der Schwestern nimmt für sich den Anspruch auf den Vorzug, ihm das schöne, reizende Kleidchen anzuziehen. Die älteren Geschwister lassen sich auch geduldig und gern vom Liebling des Hauses tyrannisieren, erfüllen alle seine Wünsche, befolgen alle seine Befehle. Manchmal freilich erwacht in ihnen das Bewußtsein, daß sie die ältern sind; ihr Stolz bäumt sich gegen den jüngern Tyrannen auf, und sie verweigern ihm den Gehorsam[1]), bis die Eltern mit ihrem Machtwort ein-

[1]) Das Meer sagte zu Moses: von rechts wegen sollte ich mich nicht auf dein Geheiß spalten, da ich am dritten Schöpfungstage geschaffen worden, du aber erst am sechsten. Aus demselben Grunde wollte die Sonne nicht dem Befehle Josuas gehorchen und weigerte

greifen — natürlich zugunsten des Jüngsten. Die Geschwister grollen und schmollen und — gehorchen. Bald aber ist der Friede mit ihm, da er ja auch ihr Liebling ist, wieder hergestellt. Sie jubeln, wenn er sich freut, und trauern, wenn ihm Unangenehmes widerfährt. Sie rühmen seine Klugheit und schelten seine Dummheit. Sie belohnen ihn, wenn er artig ist, und strafen ihn, wenn er es allzu schlimm treibt. Sie belehren ihn, daß die Hände, die so rührig sind im Dienste seines Wohles und seiner Bequemlichkeit, auch zu seiner Züchtigung sich bewegen können, daß die Hände, die kosen, auch zum Strafen geeignet sind. Wenn die Eltern ihren Jüngsten, den Liebling, wegen eines dummen Streiches ausschelten müssen, dann tun sie es in Gegenwart der ältern Geschwister, die gleichsam als Zeugen und Richter angerufen werden: so und so handelt der, den ihr verhätschelt und verzärtelt, vor euch möge er sich schämen. Manchmal, wenn die Eltern gar zu sehr über ihren Liebling erzürnt sind, ihn aber nicht allzu hart anfassen wollen, richten sie ihre zornige Straf- und Drohrede nicht direkt an ihn, sondern an die ältern Geschwister, — als ob sie die eigentlichen Schuldigen wären. Dafür werden sie damit entschädigt, daß ein anderes Mal wieder die Verheißung einer Wohltat für den Liebling ebenfalls an sie gerichtet wird — wie wenn sie die Empfänger der Wohltat wären. Das sind sie ja auch, da das Wohl ihres Lieblings auch ihr Wohl ist.

Der Mensch, der seiner Physis nach zur Natur gehört, befindet sich auch sozial und ethisch nicht in einer splendid isolation. Er bleibt in jeder Beziehung Mitglied der Familie

---

sich, stille zu stehen. Vgl. Mid. Ps. 114 § 9, Mechilta בשלח IV 30 b, Mech. d. R. Simon S. 49 f., Pirke R. Elieser Kap. 42, Midrasch Hallel in Beth ha-Mid. V 95 f. Ex. r. XXI 6. Vgl. Fragmententargum ed. Ginsberger S. 34, Machsor Vitry S. 306 f., Beth ha-Mid. I 38, 51. — Tan. יתרו § 9, ed. Buber § 14, das. Einleitung S. 128 Nr. 14. Vgl. Gen. r. VI 9, LXXXIV 11, XCVII 9.

Natur[1]), mit der er auch moralisch eng verwachsen, innig verbunden ist. Er ist bloß der Jüngste des Hauses, der Liebling der Familie.

So erscheint das Verhältnis der Natur zum Menschen schon in der Bibel, besonders deutlich aber in der Agadah.

---

[1]) „Da Gott Anfang und Ende der Schöpfung wie nahe Verwandte und Freunde zusammenzubringen gedachte, schuf er zuerst den Himmel und zuletzt den Menschen, jenen als das vollkommendste der unvergänglichen Dinge in der Sinnenwelt, diesen als das vorzüglichste der erdgeborenen und vergänglichen Geschöpfe." Philo, De opificio mundi § 27 [M. I S. 19, ed. L. Cohn I 28 § 82. Übersetzung ed. Cohn S. 56.]

(Fortsetzung folgt.)

Besprechungen.

Neuburger, Max, Die Medizin im Flavius Josephus. Bad Reichenhall o. J. 1919. 74 S., 8°.

Der Verfasser gibt seiner Abhandlung als Motto die Worte seines Helden: „Nie im Leben möchte ich derart zum Gefangenen werden, daß ich meinem Stamme entsagte und der väterlichen Überlieferung vergäße." Er möchte also der geschichtlichen Erforschung des Judentums einen Dienst leisten, dem er, wenn wir nicht irren, in seiner Jugend angehört hat. Und als Stoffsammlung ist seine Arbeit unzweifelhaft verdienstlich. Er scheidet mit Recht die in biblische Zeit führenden Angaben, für die wir Josephus mit seiner Quelle vergleichen können, von den auf spätere Zeit bezüglichen, bespricht nicht nur alle Mitteilungen über seelische und körperliche Abnormitäten im weitesten Sinn (dem großen Herodes stellt er die Diagnose auf Leberzirrhose), sondern handelt auch über Heilpersonen, Krankheitsauffassung, Hygiene, sexuelle Erscheinungen; ja, selbst Reinheits-, Speise- und Sabbatgesetze zieht er in den Kreis seiner Betrachtung, wiewohl er sich S. 36 mit Recht gegen eine hygienische Auffassung ritueller Vorschriften verwahrt. Zur Verwertung dieses fleißig gesammelten Materials fehlen aber dem Verfasser, wie er selbst zu fühlen scheint, die Vorkenntnisse sowohl auf theologischem wie auf philologischem Gebiete. Wer Josephus' Angaben nur nach der „Textbibel" (!) von Kautzsch kontrolliert, kann durch falsche Verallgemeinerung zu dem Schluß kommen, die Beschneidung sei nur von Ärzten ausgeführt worden (S. 60); und die hygienisch motivierte Warnung des Talmud vor dem Genuß unbedeckten Trinkwassers (zu S. 43) kann ihm natürlich nicht bekannt sein. Ebensowenig ist der Verfasser in der Lage, den Einfluß griechischer Muster richtig zu bewerten. Er räumt der jüdischen Überlieferung zu Unrecht einen erheblichen Anteil an der Profanbildung des Josephus ein (Vorwort) und erkennt nicht, daß dieser für die nachbiblische Zeit nach der Art der meisten hellenistischen Historiker die Angaben seiner Quellen ziemlich unkritisch weitergibt, die Erzählungen und gesetzlichen Partien der Bibel aber mit Hilfe der Rhetorik seiner Zeit bearbeitet und aufputzt: daher die Auf-

bauschung von Krankheitsberichten (S. 18 und 26), und auch die Schilderung der Homosexuellen mit der Technik der sog. Diatribenliteratur (S. 64). Die Folterung der Sklaven (S. 63) ist römische Sitte.

Als Vorarbeit für die Untersuchung der jüdischen und griechischen Bildung der jüdischen Hellenisten hat die fleißige Arbeit ihren Wert, auch wohl zur Beurteilung des Maßes medizinischer bildung, das im 1. nachchristlichen Jahrhundert zur Allgemeinbildung gehörte. I. Heinemann.

Ludwig Davidsohn: Beiträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Berliner Juden vor der Emanzipation, Verlag Louis Lamm, Berlin 1920.

Aus seiner umfangreichen Arbeit über dieses Gebiet veröffentlicht der Verfasser den vorliegenden Teil; hoffentlich bessern sich die Druckverhältnisse bald so, daß es ihm möglich sein wird, die ganze Arbeit erscheinen zu lassen, denn die Untersuchung verspricht einen wesentlichen Fortschritt unseres Wissens.

Im ersten Abschnitt geht der Verfasser auf die „Jüdischen Ansiedlungen in Berlin und der Mark im Mittelalter" ein und behandelt zunächst die Frage der „Jüdischen Bevölkerung in Berlin—Köln während des Mittelalters." Zum ersten Male werden die Juden hier im Oktober 1295 erwähnt, also kaum 50 Jahre nach der Gründung der Stadt, womit erwiesen ist, daß sie zu den ältesten Bewohnern gehören.

Das Schicksal der Juden in der Mark ist ähnlich dem, das sie in den übrigen Teilen Deutschlands erfuhren. Vertreibung wechselte mit erneuter, zeitweiser Ansiedlung. Mußte das unglückliche Volk sich ja stets das Land aussuchen, in dem es für den Augenblick die geringste Bedrückung erfuhr.

Der Verfasser geht dann das Schicksal der Juden in der übrigen Mittelmark durch und zwar in den Orten Spandau, Nauen, Beelitz, Brandenburg, Frankfurt a. O., Jüterbog, Eberswalde, Müncheberg, Mittenwalde, Treuenbrietzen, Rathenow, Straußberg und Potsdam; darauf folgt eine Betrachtung der jüdischen Ansiedlungen in der Altmark, und zwar in den Orten Stendal und Salzwedel, in der Priegnitz: Havelberg, Perleberg und Pritzwalk, in der Grafschaft Ruppin: Gransee und schließlich der Ansiedlungen in der Neumark.

Das zweite Kapitel befaßt sich sodann mit der Politik gegenüber den Juden und untersucht zunächst die Gründe für die Aufnahme der Juden. Hier ist die Feststellung wichtig, daß die Landes-

herren die Juden nicht aus Humanität aufnahmen, sondern lediglich aus finanziellen Rücksichten. Ihre Privilegierung erfolgte nur, um sich eine feste Einnahmequelle zu sichern.

Bei der Betrachtung der Besteuerung der Juden durch Abgaben werden zunächst die gewöhnlichen Jahresabgaben an den Landesherrn einer Untersuchung unterzogen. Sie wechselten in den einzelnen Epochen und Orten. Außergewöhnliche Abgaben waren nicht selten, denn „das Eigentum der Juden war besonders in der ersten Hälfte des Mittelalters so gut wie vogelfrei". Mitunter erließen die Markgrafen den Schuldnern der Juden einfach ihre Schuld.

Neben den Abgaben an den Landesherrn hatten die Juden aber noch solche an die Städte zu leisten, da auch diese das Recht in Anspruch nahmen, von den Juden mancherlei Nutzen zu ziehen. Hier stehen die Abgaben von den „Judenbuden" im Vordergrund. Weiter verdient die merkwürdige Steuer auf die jüdischen Leichen hervorgehoben zu werden. Bei dem Mangel an Begräbnisplätzen, da ja nur wenige märkische Städte den Juden die Anlage eines solchen erlaubten, mußten die Leichen meilenweit fortgeführt werden. Nun erhob jede Stadt, durch die der Tote hindurchgebracht wurde, einen Zoll. So mußte, um ein Beispiel anzuführen, in Ruppin für jede Leiche 30 Pfennig gezahlt werden.

Das dritte Kapitel ist der wirtschaftlichen Tätigkeit der Juden gewidmet. Der Verfasser weist darauf hin, daß ihnen die Berufswahl so beschränkt wurde, daß sie schließlich nur noch Geldhandel und Kreditgeschäfte ausführen konnten. Die Erwerbstätigkeit der Juden muß sich so in erster Reihe auf den sogenannten Wucher beschränken, wobei aber mit Recht betont wird, daß dieses Wort im Mittelalter einen ganz anderen Klang hatte, als in der Neuzeit. Des Raummangels wegen können wir auf die vielen Einzelfälle, die angeführt werden, nicht weiter eingehen. Neben dem Geldhandel spielten die Juden noch im Pfandleihgeschäft, im Trödel und Kleinhandel, im Münzverkehr und im Fleischhandel im Mittelalter in der Mark eine Rolle. Von den freien Berufen war es nur der eines Arztes, der von ihnen in der Mark ausgeübt werden konnte. So brauchte der Kurfürst Albrecht Achilles einen jüdischen Arzt für seinen Pommernfeldzug, und bei der Judenverbrennung von 1510 wird als einziger Jude ein Arzt begnadigt.

Das vierte Kapitel befaßt sich mit der sozialen Lage der Juden. Der Verfasser geht zunächst auf das Märchen von dem großen Wohlstand der Juden im Mittelalter ein und betont, daß auch in der Mark Brandenburg sehr wohlhabende Juden eine Ausnahme bildeten. Die meisten lebten in armseliger und gedrückter Lage.

Auch in Berlin waren die Juden nur geduldet und gesellschaftlich geächtet. Sie wurden in jeder Weise verfolgt, und bei ihren Vertreibungen scheint stets die finanzielle Erwägung die ausschlaggebende gewesen zu sein.

Im letzten Abschnitt der Arbeit befaßt sich der Verfasser schließlich noch mit dem Gerichtsstand der Juden und erwähnt eine eigenartige, ausführliche Eidesformel aus dem Berliner Stadtbuche.

Das Resultat, in das er seine Arbeit zusammenfaßt, läuft darauf hinaus, daß die Lage der Berliner und märkischen Juden sich von der der übrigen Deutschen nicht wesentlich unterscheidet. Die eigentliche Geschichte der Berliner Judengemeinde, die mit ihrer Wiederaufnahme durch den Großen Kurfürsten beginnt, will er in den weiteren Abschnitten geben. Es ist bedauerlich, daß gerade dieser jetzt nicht vorliegt, denn er hätte in diesem Jahre, in dem der dreihundertjährige Geburtstag des Großen Kurfürsten gefeiert wurde, besonderes Interesse erregt.

Wir können nur wünschen, daß der Verfasser dies noch wenig erforschte Gebiet weiter zum Gegenstand seiner Untersuchungen macht.

Breslau. Dr. Willy Cohn.

Direktor Prof. Dr. Heinrich Frauberger. Im Monat Juli, kurz vor Beendigung seines 75. Lebensjahres, verstarb Prof. Dr. Heinrich Frauberger, der Direktor des Kunstgewerbemuseums in Düsseldorf. Mit ihm ist einer der wenigen Nichtjuden dahingegangen, die es wagten, sich mit ihrer ganzen Persönlichkeit, ihrem Wissen und Streben, für eine jüdische Sache einzusetzen. Das Interesse des Heimgegangenen galt der Erforschung der jüdischen Kunstdenkmäler, die bis dahin nur ganz selten von Fachmännern beachtet wurden. Um diesem Mangel abzuhelfen, gründete Prof. Frauberger um die Jahrhundertwende mit Charles Hallgarten und anderen jüdischen Kunstfreunden die Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler in Frankfurt a. M., die er bis zu seinem Tode leitete. Die Mitteilungen dieses Vereins sind, soweit sie von Prof. Frauberger stammen, von großer Sachlichkeit und Kenntnis der jüdischen Religions- und Volksgebräuche, in die sich der Verstorbene mit erstaunlichem Eifer eingearbeitet hatte. Leider sind die Mitteilungen nicht im Buchhandel zu haben, sodaß sie der Allgemeinheit nur schwer zugänglich sind. Im Interesse dieser vorzüglichen Veröffentlichungen wäre es zu wünschen, daß mindestens eine Auswahl daraus etwa zugleich als „Frauberger-Gedenkbuch“ alsbald in den Handel käme. Zu erwähnen wäre noch die Ausstellung von jüdischen Bauten und Kultusgegenständen für Synagoge und Haus, die Prof. Frau-

berger 1908 im Kunstgewerbemuseum zu Düsseldorf veranstaltete. Dort wurde zum ersten Male in einem öffentlichen Museum Deutschlands die Kunstentfaltung der jüdischen Gemeinschaft gezeigt!

Der Tod einiger Förderer und Freunde der Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler und das geringe Verständnis, das die Juden leider dieser wichtigen Arbeit entgegenbrachten — und bringen, haben die Bestrebungen Fraubergers gehemmt. Der Krieg und seine Nachwehen hatten ihn gezwungen, seine Arbeit einzustellen, aber der hochbetagte Gelehrte glaubte zuversichtlich, die Beschäftigung mit dem ihm lieb gewordenen Gebiete wieder aufnehmen zu können. In diesem Sinne äußerte er sich, als ich ihn Anfang dieses Jahres aufsuchte; es ist ihm dennoch nicht vergönnt gewesen.

Möge die Frankfurter Gesellschaft bald einen Fachmann, der mit gleicher Liebe und Hingebung ans Werk geht, mit der Sichtung der vorhandenen Objekte und der Weiterführung der wissenschaftlichen Arbeiten betrauen. Am wünschenswertesten wäre es, wenn das wissenschaftliche Material und die kleine Handbibliothek*) mit dem Nachlaß Albert Wolffs, der sich im Museum der jüdischen Gemeinde in Berlin befindet, räumlich vereint würden. Damit wäre die Möglichkeit gegeben, die Erforschung der jüdischen Kunstdenkmäler planmäßig zu betreiben und deren Resultate sowohl für die Hörer des Berliner Rabbiner- und Lehrerseminars und der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums als auch für die weitere Oeffentlichkeit nutzbar zu machen. Ein solches Institut wäre eine würdige Ehrung für Prof. Frauberger und zugleich ein Ort zum Studium eines bisher fast gänzlich unbekannten Teiles der jüdischen Kultur. Erich Toeplitz, z. Zt. Berlin.

*) Die Gegenstände selber sollen, wie ich hörte, im städtischen historischen Museum in Frankfurt a. M. untergebracht werden.

Siebzehnter Jahresbericht
der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Zum zweiten Male seit ihrer Gründung beklagt die Gesellschaft den Verlust ihres Vorsitzenden. Am 29. September 1919 verschied Herr Rabbiner Prof. Dr. Jacob Guttmann-Breslau. Seit der Begründung der Gesellschaft ihr stellvertretender und seit dem Tode Martin Philippsons ihr erster Vorsitzender, war der Verewigte die Seele der Gesellschaft, ihr wirksamster Führer und Mitarbeiter. Seiner unermüdlichen schöpferischen und geistvollen Tätigkeit ist ihr innerer Aufschwung und damit auch ihr äußerer Erfolg zum besten Teile zu danken. Er hat ihr den Stempel seines Geistes, den Stempel seiner Persönlichkeit aufgedrückt. Das Andenken des tiefgründigen Gelehrten, des opferfreudigen Führers, des treuen Freundes wird in unserer Mitte nicht erlöschen.

Der Ausschuß hat außerdam Herrn Rabbiner Prof. Dr. Maybaum-Berlin durch den Tod verloren. Auch er gehörte der Leitung der Gesellschaft seit ihrer Begründung an und hat mit Interesse und Eifer an der Förderung ihrer Aufgaben mitgearbeitet.

Die Wiederherstellung des Friedens legt uns gebieterisch die Pflicht auf, die Tätigkeit der Gesellschaft wieder in vollem Umfang aufzunehmen und ihr früheres Ansehen wiederherzustellen. Das wird möglich sein, wenn es gelingt, sie wieder zu der Höhe der Leistungen zu erheben, die uns vor dem Kriege die Anerkennung der wissenschaftlichen Welt in reichem Maße erworben haben. Als einen vielverheißenden Anfang neuer wertvoller Arbeit dürfen wir es betrachten, daß wir in diesem ersten Friedensbericht das Erscheinen dreier Werke anzeigen können. Wir übergeben zugleich mit diesem Berichte der Öffentlichkeit

Band 2 der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter von Georg Caro,

das lang erwartete Grundriß-Werk unseres verewigten Ausschuß-Mitgliedes Hermann Cohen: Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums,

sowie das nachgelassene Werk des gleichfalls verstorbenen Professors der Kirchengeschichte an der Universität Berlin Nikolaus Müller: Die Inschriften der jüdischen Katakombe am Monteverde in Rom.

Von diesen Werken sind wir sicher, daß sie, als eine bedeutsame Bereicherung der Wissenschaft, unserer Gesellschaft neue Anerkennung und Ehre gewinnen werden. — Der Preis der erstgenannten beiden Werke beträgt für Mitglieder 19 Mk. (statt 30 Mk. Ladenpreis). Das Cohen'sche Werk ist gebunden zum Preise von 25 Mk. (statt 39 Mk. Ladenpreis), später auch das Caro'sche Werk voraussichtlich zum gleichen Preise zu beziehen. Hierzu tritt für das Cohen'sche Werk das Porto für ein Paket, für das Caro'sche Werk ein Portobetrag von 80 Pfg. und außerdem für das Ausland der übliche Zuschlag. Bestellungen sind an das Büro der Gesellschaft zu richten. Das Müller'sche Werk ist nur broschiert zum Preise von 28 Mk. (statt 40 Mk.) zu beziehen; Paketporto, dazu für das Ausland der übliche Zuschlag. Bestellungen sind an das Büro der Gesellschaft oder an den Verlag Otto Harrassowitz, Leipzig, zu richten.

Im Druck befinden sich zur Zeit: Leo Baeck: Das Wesen des Judentums, 2. Aufl.; wir hoffen, die Schrift noch in diesem Jahre der Öffentlichkeit übergeben zu können.

Ferner wurde zum Druck befördert die zum Corpus Tannaiticum gehörige, von S. Horovitz-Breslau besorgte Ausgabe der Mechiltha. Die übrigen wissenschaftlichen Unternehmungen wurden nach Möglichkeit gefördert, soweit nicht die allgemeine Lage und insbesondere der Tod unseres Vorsitzenden, der diese Arbeiten alle persönlich leitete, eine Stockung in ihrem Fortschreiten unvermeidlich machte.

Die Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, die ihren Aufgaben in bewährter Weise auch im Berichtsjahre wieder gerecht zu werden suchte, und das Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 1919 sind unseren Mitgliedern wie in den Vorjahren zugestellt werden.

Die Leitung der Geschäfte unserer Gesellschaft lag nach dem Heimgang des Herrn Prof. Guttmann, da der stellvertretende Vorsitzende Herr Prof. Bloch-Posen infolge der politischen Ereignisse nur schwer erreichbar war, vor allem in den Händen der mitunterzeichneten Herren Elbogen und Sobernheim, bis der Ausschuß im Juni d. J. den letzteren endgültig zum ersten Vorsitzenden erwählte. — In den Ausschuß wurden Anfang 1920 kooptiert die Herren Baeck-Berlin, Chajes-Wien, Guttmann-Berlin, Heinemann-Breslau, Horovitz-Breslau, Horovitz-Frankfurt a. M., Winter-Dresden, ferner im Juni d. J. die Herren Verlagsbuchhändler Leon Goldschmidt-Hamburg und Karger-Berlin, sowie die Herren Rabb. Dr. Lazarus-

Frankfurt a. M. und Syndikus Dr. N. M. Nathan, Hamburg. Die allgemeine Lage machte bisher auch die Einberufung einer ordentlichen Mitgliederversammlung, die seit Ende 1916 nicht mehr getagt hat, unmöglich. Wir hoffen aber, die Mitgliederversammlung noch im Laufe des Jahres 1920 einberufen zu können. Wir werden genötigt sein, mehrere Satzungsänderungen (§ 3c Höhe des Beitrages, § 7 Zahl der Mitglieder des Vorstandes und Ausschusses, § 10 Versand von Schriften) sowie die Eintragung in das Vereinsregister vorzuschlagen.

Der Finanzbericht schließt diesmal mit einem Überschuß, da die Druckkosten der jetzt erscheinenden Schriften erst im laufenden Rechnungsjahr verbucht werden. Nach ihrem Abzug würden wir wiederum mit einem Fehlbetrag abschließen. Entsprechend der Entwertung des Geldes und der anhaltenden Steigerung aller Preise wachsen unsere Ausgaben für Druckwerke und Verwaltung ständig; nur durch Gewinnung neuer Mittel werden wir in der Lage sein, unseren zahlreichen Aufgaben gerecht zu werden.

Die Werbung neuer Mitglieder ist im Berichtsjahre so gut wie völlig unterblieben. Immerhin gleicht der Zugang des verflossenen Jahres den durch Tod und vereinzelte Austrittserklärungen entstandenen Verlust aus. Die immerwährende Mitgliedschaft erwarb Herr Rich. Wolfsohn-Charlottenburg. — Wir veröffentlichen im Anschluß an den Bericht in diesem Jahre zum ersten Male wieder die Liste unserer Mitglieder und bitten sie, sich von der Richtigkeit der Eintragung zu überzeugen und uns jede erforderlich erscheinende Berichtigung umgehend zukommen zu lassen. Die unbedingte Zuverlässigkeit unserer Mitgliederliste ist von höchstem Werte für uns, da auf ihr sich unsere gesamte Finanzgebahrung aufbaut, und für unsere Mitglieder, da auf Grund dieser Liste unsere Versendungen erfolgen, die ihre Bestimmung nur erreichen können, wenn unser Adressenmaterial fehler- und lückenlos ist.

Wir haben auch die Namen der Mitglieder in den dem Deutschen Reiche bisher feindlichen Ländern aufgenommen, und zwar nach dem Stande bei Ausbruch des Krieges. Wir sprechen die zuversichtliche Erwartung aus, diese Mitglieder auch jetzt wie früher zu den unsern zählen zu dürfen, und hoffen, daß ihre Mitgliedschaft nicht nur wie ehedem unseren eigenen Bestrebungen zugute kommt, sondern auch die höhere Aufgabe erfüllt, zu der Versöhnung und dem wahren Frieden unter den Völkern der Erde beizutragen.

Wir richten an unsere Mitglieder die dringende Bitte, in ihrem Bekanntenkreise neue Gönner für uns zu werben; mit der Erhöhung ihrer Einkünfte wächst auch die Leistungsfähigkeit der Gesellschaft. Allerorten regt sich das Verlangen nach Belehrung über das Judentum; unsere Gesellschaft ist bestrebt, durch Förderung streng wissenschaftlicher Forschung und Verbreitung ihrer Ergebnisse die Kenntnisse des Judentums zu heben.

Wir bitten unsere Mitglieder dringend, ihre Beiträge in einer den Zeitverhältnissen entsprechenden Erhöhung baldmöglichst an unsern Schatzmeister, Herrn Paul Veit Simon, Postscheckamt Berlin 7030 einzuzahlen, wobei die in Deutschland ansässigen Mitglieder die beiliegende Zahlkarte benutzen wollen. Die ausländischen Mitglieder werden gebeten, sich der vorstehenden Adresse auch bei Zahlungen mittels Postanweisung bedienen und bei Berechnung der Beiträge den Friedenskurs zugrunde legen und dadurch zu ihrem Teile zu den vielfach höheren Lasten beitragen zu wollen, die unsere Gesellschaft jetzt zu tragen hat. — Quittung oder Mitgliedskarte wird nur auf Antrag zugesandt; sonst wird die Postquittung als genügend betrachtet.

Von denjenigen Mitgliedern, welche ihren Beitrag bis Ende Juli nicht gezahlt haben, werden wir ihn durch unsere Vertrauensmänner oder nach vorheriger Mitteilung durch die Post einzuziehen uns erlauben. Nach wie vor weisen wir unsere Mitglieder darauf hin, daß nur die pünktliche Zahlung der Mitgliedsbeiträge der Gesellschaft ihre Arbeiten ermöglicht, und daß wir daher von ihrem Interesse für unser großes Werk auch die Erfüllung der gern übernommenen Verpflichtung erwarten.

Die Zeitschrift für hebräische Bibliographie, Jg. 12, ist gegen Einsendung von 16,20 statt 21,60 Mk. an das Büro der Gesellschaft, Berlin W. 35, Steglitzerstraße 9 zu beziehen. Auch die ausländischen Mitglieder wollen sich nur dieser Adresse bei Zahlungen bedienen.

Vollständige Verzeichnisse der Schriften der Gesellschaft sind vom Büro der Gesellschaft kostenlos zu beziehen, dieses nimmt auch Beitrittserklärungen und Mitteilung von Wohnungsveränderungen entgegen.

Berlin, im Juni 1920.

Sobernheim. Bloch. Brann. Elbogen. Nobel.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.
Für die Redaktion verantwortlich: Dr. J. Heinemann in Breslau.
Druck von Th. Schatzky G. m. b. H., Breslau III.

Marcus Brann

Mit einem Nachruf auf den Vorsitzenden unserer Gesellschaft hat der Herausgeber den gegenwärtigen Jahrgang der Monatsschrift eingeleitet, und noch ehe der Jahresring sich schließt, erwächst uns die schmerzliche Pflicht, Marcus Brann selbst ein Wort des Abschieds zu widmen. Unberührt von der Last des Alters und der Arbeit schritt der Siebziger rüstig durchs Leben, sein heiteres Temperament ließ auf ewig ungetrübten Sonnenschein schließen und nicht ahnen, daß im stillen die schwere Krankheit an ihm zehrte, die, verschärft durch die Sorgen und Leiden der Kriegszeit, seinem Leben ein rasches Ende bereitete. „Unseres Lebens Tage sind siebzig . . . und wenn es köstlich ist, war's Mühsal und Pein." Brann gehörte nicht zu den bevorzugten Kindern des Glücks, das Leben und die Laufbahn sind ihm nicht leicht gemacht worden. Was er geleistet, verdanken wir neben seiner Begabung seiner starken Liebe zum Judentum und seiner unermüdlichen Hingabe an die Wissenschaft.

Alle Voraussetzungen für einen raschen wissenschaftlichen Aufstieg waren in Brann in glücklichster Weise vereinigt. Von seinem gelehrten Vater, der, im alten Bet ha Midrasch herangebildet, tiefes Verständnis für die neue wissenschaftliche Methode und enge Fühlung mit ihren führenden Vertretern besaß, wurde er in früher Jugend in das jüdische Schrifttum eingeführt. Von Z. Frankel, der sich durch die große Kunst auszeichnete, Begabungen zu erkennen und anzuregen, wurde der junge Student zu wissenschaftlicher Arbeit herangezogen. Vor allem aber zeigte er Anlage und Neigung für das Studium der Ge-

schichte, dem er unter Graetz und besonders an dem ausgezeichneten historischen Seminar der Universität Breslau eifrigste Pflege widmete. Zu einer ungewöhnlichen Belesenheit und Vielseitigkeit der Interessen trat eine gediegene Ausbildung und Arbeitsmethode. Mit noch heute lesenswerten Untersuchungen über die Herodäer[1]) und die Megillat Taanit führte er sich vortrefflich in die Literatur ein; es ist tief zu bedauern, daß er dem Gebiet der alten jüdischen Geschichte sich ganz entfremdete, um sich fast ausschließlich der Lokal- und Gelehrtengeschichte zuzuwenden. Für eine wissenschaftliche Laufbahn, wie sie dem jungen Gelehrten vorschwebte, fehlte damals jede Möglichkeit; er sah sich gezwungen, im Lehr- und Predigtamt sein Brot zu suchen. Die eineinhalb Jahrzehnte der praktischen Betätigung waren für Brann nicht verloren; sie haben ihn in Verbindung mit dem Leben gebracht, seinen Blick für die Wirklichkeit geschärft, seine organisatorischen Fähigkeiten gefördert, sein pädagogisches Interesse und Geschick erhöht und sind indirekt seiner späteren Wirksamkeit zugute gekommen. Er hat in dieser Zeit sein Arbeitsgebiet ausgeweitet und den Grund zu jener stupenden Gelehrsamkeit gelegt, als deren Vertreter er später bekannt war und die einzelne seiner Veröffentlichungen schon damals verrieten.

Eingeweihte wußten, was sie von ihm erwarten durften, und nach Graetz' plötzlichem Tode (1891) herrschte kein Zweifel darüber, daß er sein berufener Nachfolger war. Damit ward Brann auf einen Posten gestellt, auf den damals die Erwartung der ganzen Judenheit sich richtete. Die Genialität eines Graetz läßt sich nicht ersetzen; das zu tun, hat Brann in seiner schlichten Bescheidenheit nie prätendiert; er wollte Graetz' Erbe verwalten und seinen Jüngern als Besitz übergeben. Der Meister hatte die jüdische Ge-

[1]) Ein Verzeichnis von Branns Veröffentlichungen enthält die ihm gewidmete Festnummer der Monatsschrift LXIII, 1917, S. 81 ff.

schichte geschrieben, jetzt galt es, die Erforschung der jüdischen Geschichte zu sichern, eine Schule für ihre Pflege zu bilden. Schwieriger als die jedes anderen Historikers ist die Aufgabe des Vertreters der jüdischen Geschichte. Jeder andere kann sich auf einen begrenzten Zeitraum oder eine bestimmte Ländergruppe beschränken, dem jüdischen obliegt es, die gesamte Geschichte des jüdischen Volkes vom Urbeginn bis zur Gegenwart zu behandeln. Die Fülle der Fragen, welche die allgemeine Geschichte aufgibt, wird durch die besonderen jüdischen Probleme vermehrt, dem Leben der Juden muß in den Quellen aller Länder und Sprachen nachgespürt werden. Dazu kommt, daß ihre wissenschaftliche Behandlung noch jung ist, daß es ihr an Arbeitern mangelt und an den notwendigen methodischen Hilfsmitteln fehlt. Wer das Lehramt in der jüdischen Geschichte ernst nimmt, sieht sich noch heute vor fast unüberwindliche Schwierigkeiten gestellt; vor einem Menschenalter stand er geradezu dem Nichts gegenüber, der Aufbau für einen systematischen Geschichtsunterricht war erst zu schaffen. Brann hat seine Aufgabe nicht leicht genommen und sich um ihre Erfüllung redlich bemüht. Ob sich in seinem Nachlaß ausgearbeitete Vorlesungen oder Beiträge zur Methodik der jüdischen Geschichtsforschung finden, läßt sich noch nicht übersehen, aber wer ihn gehört hat, weiß, wie sehr er bemüht war, historisches Denken und historisches Arbeiten anzuregen. Eine stattliche Zahl tüchtiger historischer Leistungen ist aus seiner Schule hervorgegangen.

Schon dieser eine Lehrauftrag war geeignet, mehr als einen ganzen Mann in Anspruch zu nehmen. Graetz aber hatte auch Vorlesungen über die Bibel gehalten, und sein Nachfolger mußte gleichfalls die Vertretung der Bibelwissenschaft mit übernehmen. Brann war daher gezwungen, seine Kraft zu teilen und sich in ein Gebiet einzuleben, mit dem er geringere Fühlung hatte und das seiner ganzen Anlage weniger entsprach. Er hat mit Bienenfleiß dafür gearbeitet

und in Gewissenhaftigkeit ein Riesenmaterial gesammelt, aber er ist dennoch nie ganz heimisch darin geworden, hat auch nie etwas darüber veröffentlicht. Wenige Wochen nach seinem Amtsantritt starb dann B. Zuckermann; die Verhältnisse am jüdisch-theologischen Seminar bedingten es, daß er auch dessen Vorlesungen über Chronologie und Kalenderkunde, sowie die Leitung der umfangreichen und wertvollen Bibliothek übernahm — eine weitere Belastung, der freilich Branns Neigungen weit entgegenkamen. Dazu traten allerlei Verwaltungsgeschäfte, trat eine nimmermüde Fürsorge für das Wohl der Studierenden und eine Menge kleiner Aufgaben, die Kraft und Zeit raubten. Brann, der später eine Geschichte des Seminars geschrieben hat, war nicht nur die lebendige Tradition des Seminars, sondern lange Zeit auch sein Mittelpunkt und als solcher mit allen Sorgen des Seminars, die sich zumal in den letzten Jahren häuften, belastet.

Es gibt akademische Lehrer, die ihre Lehrtätigkeit in den Dienst ihrer Schriftstellerei stellen und vornehmlich vortragen, was sie gerade veröffentlichen. Brann hat sich, durch sein Pflichtgefühl geleitet, von diesem Abwege ferngehalten. Seine Arbeit ordnete sich dem Bedürfnis der Studierenden unter. Seine Belehrung endete nicht mit seinen Vorlesungen, er setzte sie im persönlichen Verkehr fort, seine Unterhaltung berührte unmerklich das wissenschaftliche Gebiet, im gemütlichen Plauderton sprudelte er von Mitteilungen und Anekdoten aus der Gemeinde- und Gelehrtengeschichte über. Unergründlich war seine Kenntnis der hervorragenden jüdischen Persönlichkeiten des letzten Jahrhunderts, einen Schatz unwiederbringlichen Wissens hat er mit sich ins Grab genommen.

Man muß geringe Ansprüche ans Leben stellen und sich soviel vom Schlaf abringen, wie Brann, um neben einer derart anstrengenden Berufstätigkeit noch der Forschung dienen zu können. Auch hier hielt er sich in erster Reihe

für den Vollstrecker des Erbes seines Lehrers Graetz. An Graetz' Auffassung und Darstellung der jüdischen Geschichte hielt er im großen und ganzen fest; die Aufgabe des jüdischen Historikers sah er darin, das Werk des Meisters in den Einzelheiten auszuführen und zu vervollkommnen, es den Fortschritten der Wissenschaft gemäß zu berichtigen, zu ergänzen und fortzubilden. Von diesen Grundsätzen ließ er sich bei der Neuherausgabe des Graetzschen Geschichtswerkes leiten; der Wortlaut mußte unverändert bleiben, eine Reihe von Zusätzen, aus der die Mühe des Bearbeiters sich nicht erkennen läßt, machte das Werk benutzbar für die Gegenwart. Graetz diente auch als Vorbild für seine eigene „Geschichte der Juden und ihrer Literatur", in der „aus der erdrückenden Fülle des Materials diejenigen Ereignisse, Persönlichkeiten und Literaturerzeugnisse ausgewählt und behandelt worden sind, deren unmittelbarer Einfluß auf die Gestaltung des religiösen Lebens der Gegenwart fortdauert". Aus allen Teilen dieser populären Darstellung erkennt man die Feder des Wissenschaftlers; klare, übersichtliche Darstellung, edle, gehobene Sprache vereint sie mit dem sicheren Urteil des Fachmanns. Namentlich in der gekürzten Form des „Lehrbuchs" hat diese Arbeit weite Verbreitung gefunden; unter allen volkstümlichen Schriften über jüdische Geschichte und Literatur ist die Brannsche die einzige, die von wissenschaftlichem Geiste durchdrungen ist und dabei den berechtigten Ansprüchen der Schule Genüge leistet.

Der Absicht des Verfassers nach sollten auch seine selbständigen Arbeiten dazu dienen, das große Geschichtsbild des Meisters zu verdeutlichen, aber sie führen dennoch schon in der Methode ihrer Anlage und Durchführung über Graetz hinaus. Die „Geschichte der Juden in Schlesien", an der Brann mit so viel Liebe gearbeitet hat, ist das Muster einer jüdisch-geschichtlichen Monographie; die glückliche Vereinigung eines umfassenden Quellenmaterials verschiedenster Herkunft, seine sorgsame Bearbeitung und

Zusammenfügung zu einer Einheit, die aus der allgemeinen Geschichte herauswächst, der Blick auf das Ganze und die Treue im Einzelnen verleihen dem Werke einen über die Bedeutung der Provinzialgeschichte weit hinausgehenden Wert. Leider war dem Verfasser die Vollendung nicht gegönnt, aber Vorarbeiten für den Abschluß sind sicherlich vorhanden. Als Bausteine betrachtete er auch die zahlreichen kleinen Abhandlungen zur Lokal- und Gelehrtengeschichte sowie zur Bibliographie. „Für den Historiker gibt es nichts Unwesentliches, nichts ohne Bedeutung", diesen Grundsatz hörte man ihn häufig aussprechen, jedes Sandkorn konnte einmal für einen größeren Bau Bedeutung gewinnen. Brann war sich dessen bewußt, daß die Kleinarbeit durch ihre Verwertung in größerem Zusammenhang ihre Rechtfertigung finden mußte, ihm selbst schwebten die Zusammenhänge vor in Plänen für künftige Arbeiten. Nur eine solche weit ausgreifende Aufgabe konnte er beginnen, in die Tat umzusetzen. Kurz nach Begründung unserer Gesellschaft gab er die Anregung, unter dem Titel „Germania Judaica" ein alphabetisches Verzeichnis aller Ortschaften des deutschen Reiches, an denen von den ältesten Zeiten bis zu den Wiener Verträgen jüdische Ansiedlungen bestanden haben, anzulegen und deren Geschichte auf Grund der Quellen wissenschaftlich darstellen zu lassen. Es ist ihm unter unsäglichen Schwierigkeiten gelungen, den ersten Band (von den ältesten Zeiten bis 1238) zum Abschluß zu führen, aber die geringen verfügbaren Mittel der Gesellschaft gestatteten ihr bei den stetig steigenden Druckkosten bisher nicht, mehr als einen Halbband herauszubringen.

Mit dem, was gedruckt unter seinem Namen vorliegt, ist Branns Lebensarbeit bei weitem nicht erfaßt; man wird ihm nicht gerecht, wenn man nicht hinzunimmt, was er für andere geleistet. Es soll hier nicht von der Mitwirkung des wegen seiner Klarheit, Unparteilichkeit und Arbeitsfreudigkeit in allen Organisationen gern gesehenen Mit-

arbeiters gesprochen, auch nicht seine unablässige Mühewaltung für die jüdische Lehrerschaft oder für die Vereine für jüdische Geschichte und Literatur geschildert werden; selbst über seine Verdienste um die Entwicklung unserer Gesellschaft müssen wir hinweggehen. Hier soll nur die wissenschaftliche Arbeit hervorgehoben werden, die Brann für andere getan. Erst, wenn einmal sein Briefwechsel gesammelt und gedruckt vorliegt, wird sie in ihrem großartigen Umfang erkannt und gewürdigt werden können. Alle nahmen ihn mit ihren Fragen in Anspruch, denn sie kannten seine Hilfsbereitschaft, seine Selbstlosigkeit und seine Geduld, sie wußten, daß sie seine Gelehrsamkeit nicht vergeblich anriefen. Besonders David Kaufmann, mit dem ihn ein Menschenalter zärtlichste Freundschaft verband, hat ständig in Gedankenaustausch mit ihm gestanden. Von anderen Gebieten ausgegangen, hat er sich an den in geschichtlichen Forschungen heimischen Freund gern angelehnt; der getreue Eckart hat seinen Quälgeist, wie Kaufmann sich oft unterschrieb, nie enttäuscht. Dem Andenken des früh Vollendeten hat Brann die Arbeit eines Jahrzehnts gewidmet. Neben dem im Verein mit F. Rosenthal geleiteten umfangreichen Gedenkbuch hat er die „Gesammelten Schriften" des Freundes herausgegeben, deren drei Bände ebenso, wie sie für Kaufmanns Gelehrsamkeit und Kunstsinn zeugen, ein Denkmal für Branns treue, aufopfernde Freundschaft bilden.

Mit Kaufmann vereint, hat er 1893 diese Monatsschrift wieder ins Leben gerufen. Es trieb ihn, das Erbe verehrter Lehrer fortzusetzen, um das Banner des jüdisch-theologischen Seminars die Gelehrten zu scharen. Die Schwierigkeiten, welche Graetz einige Jahre vorher zur Einstellung der Zeitschrift bewogen hatten, die Hindernisse, welche gerade damals A. Berliner zur Aufgabe seines „Magazin" bestimmten, schreckten die beiden Freunde nicht. Mit frischem Mut gingen sie ans Werk; ihre Bemühungen,

der jüdischen Wissenschaft wenigstens eine Zeitschrift in deutscher Sprache zu erhalten, waren vom Erfolg begünstigt; es gelang ihnen, Gelehrte verschiedenster Richtungen und wissenschaftlicher Interessen zur Mitarbeit heranzuziehen und der Zeitschrift hohes Ansehen zu verschaffen. Es ist bekannt, daß auch bei Kaufmanns Lebzeiten die Arbeitslast fast ganz auf Branns Schultern ruhte und daß er unter großen Opfern alles daran setzte, ihr Erscheinen zu sichern. Seit 1904 stellte er sie der „Gesellschaft" als ihr Organ zur Verfügung. Damit waren die materiellen Schwierigkeiten beseitigt, während die sachlichen sich steigerten. Denn nun hatte der Herausgeber nicht mehr freie Hand, er mußte den Bedürfnissen der Gesellschaft Rechnung tragen. Schon allen Anforderungen der Fachgelehrten zu genügen, war nicht immer leicht; nun aber stellte eine tausendköpfige Mitgliederschar von ungleichartiger Vorbildung und Neigung ihre Ansprüche — der Herausgeber sollte ihnen gerecht werden und dabei vor seinem wissenschaftlichen Gewissen bestehen können. Brann hielt sich an Goethes Rezept „wer Vieles bringt, wird manchem etwas bringen" und erzielte damit im allgemeinen guten Erfolg. Als aber der Krieg kam, als die Sorgen sich häuften, als die Teuerung ständig zunahm und die Monatsschrift wie alle wissenschaftlichen Zeitschriften die Zahl und den Umfang ihrer Hefte einschränken mußte, da türmten die Schwierigkeiten sich derart, daß selbst sein starker Wille sie nicht mehr bewältigen konnte. Die Monatsschrift bleibt M. Brann zu unauslöschlichem Danke verpflichtet. Ein halbes Jahrhundert ist er mit ihr verbunden gewesen, fast ein Menschenalter hat er sie geleitet und ihr sein Bestes gegeben. Für die Monatsschrift bedeutet sein Tod einen unwiederbringlichen Verlust; ihr ist ein Leiter genommen, dem die Zeitschrift eine Idee verkörperte, dem die Tradition ihres Begründers ans Herz gewachsen, dem für ihre Erhaltung kein Opfer zu groß war.

In unserer Gesellschaft wird Branns Wirken unvergessen bleiben. Er hat nicht nur durch die Leitung der Monatsschrift, sondern durch seine stets freudige Mitarbeit im Ausschuß und in wichtigen Kommissionen sowie als Mitherausgeber der Germania Judaica und des Maimonides-Werkes Anspruch auf unsere tiefe Dankbarkeit.

חכם שמת מי מביא לנו חליפתו מי מביא לנו תמורתו

Wird uns wieder ein Mann beschieden sein, der mit Branns Sachkunde und Autorität seine Selbstlosigkeit und Opferwilligkeit verbindet?

I. Elbogen.

Jakob Guttmann.

Nach einer Gedenkrede, gehalten im Auftrage des Vereins „Freie jüdische Volkshochschule“ in Breslau, anläßlich der ersten Wiederkehr seines Todestages, von **I. Heinemann.**

Wenn Gedächtnisfeiern sich nur an das Gedächtnis wendeten, nur halbentschwundene Bilder aufleben lassen wollten in der Erinnerung, so bedürfte der Mann, dem diese Stunde des Rückblicks gilt, keiner Gedächtnisfeier in unserem Kreise. Wer auch nur Jakob Guttmann flüchtig kannte, sei es aus seiner amtlichen Wirksamkeit, sei es aus persönlichem Verkehr, sei es aus seiner literarischen Arbeit, dem war schon auf den ersten Blick das hohe Bild seiner stolzen Männlichkeit deutlich erkennbar; der fühlte sich selbst fortgerissen von dem Strome von Kraft, der bei aller Liebenswürdigkeit, bei aller Gemütstiefe von ihm ausging. Jakob Guttmann kennen lernen war leicht, ihn verstehen aber war schwer, sehr schwer. Denn eben jene stolze Sicherheit ergab sich bei ihm nicht, wie bei so manchem, aus der unerschütterlichen Festigkeit der geschichtlichen Bindung, nicht aus der vorbehaltlosen Hingabe an mächtige Strömungen der Zeit; ob er dem Strome zu folgen oder zu widerstehen schien, durchweg ging sein Fahrzeug unter eigenem Dampf, beharrlich der Richtung folgend, die der Wille des Steuermanns ihm vorschrieb. Daher kann Jakob Guttmann nicht gleichsam von außen verstanden werden, von bestimmten Parteiprogrammen oder Dogmen aus, denen er dienstbar gewesen wäre: in seiner Brust ruhte der Herd seiner Kraft; eine eigene, mühsam gewonnene, zäh festgehaltene Überzeugung gab seinem Wesen jene Sicherheit und Folgerichtigkeit, die andere im Anschluß an die Geschichte oder an die Zeitströmung finden mögen. Diese Überzeugung zu erkennen, damit aber den Quell

seiner Wirkungskraft und seines Stolzes klarzulegen und so zum vollen Verständnis seiner Natur vorzudringen, sei der Sinn unserer heutigen Betrachtung. Er hat uns Israel verstehen lehren aus den Tiefen der jüdischen Lebensanschauung: so mag denn heute Israel den Meister zu begreifen suchen aus dem Kern seiner Überzeugung, zu erkennen suchen, wie sie aus seiner Persönlichkeit und seinen Bildungserlebnissen sich ergab, um sich dann fruchtbar zu ergießen in Rat und Tat in seelsorgerischer und wissenschaftlicher Arbeit.

Freilich werden wir auch darin seinem Beispiel folgen müssen, daß wir zunächst die zeitlichen Bedingungen erforschen, aus welchen seine Lebensanschauung erwuchs. Als er geboren wurde, im Jahre 1845[1]), war jene Zeit im Leben der deutschen Juden bereits überwunden, da „Jude sein" nicht das Bekenntnis zu einem Glauben oder Stamme bedeutete, also etwas neben dem Menschentum gleichsam Hergehendes, sondern ein Schicksal, das den ganzen Menschen ausfüllte: aus dem Judentum quoll das bißchen Recht und das viele Unrecht, das dem Juden zuteil ward; das Judentum bestimmte seinen Beruf, seine Wohnung, seine Sprache, seine Gebärden, seine ganze geistige Bildung. Und Jakob Guttmann kannte gewiß noch manche von den Männern der ganz alten Zeit, die aus der Not, der bitteren Judennot, eine Tugend zu machen wußten und sich in stolzer Isolierung geistig abschlossen von dem Weltleben, das sie wirtschaftlich umfing, die moderne Kultur so wenig verstehen wollten, wie von ihr verstanden sein. Aus jenem Kreise war freilich das Elternhaus Jakob Guttmanns bereits völlig herausgetreten. Sein Vater, Moses Guttmann, hatte zwar zu den Füßen der Talmudgrößen des Ostens gesessen und widmete

[1]) Einen kurzen Überblick über sein Leben gab der — inzwischen ihm in die Ewigkeit nachgefolgte — Herausgeber der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (= MS) S. 1 ff. dieses Jahrgangs,

bis in sein Alter hinein die Mußestunden, die sein kaufmännischer Beruf ihm ließ, dem jüdischen Schrifttum; seine Gelehrsamkeit war derart anerkannt, daß er kurz vor der Berufung unseres verehrten Gemeinderabbiners Herrn Dr. Rosenthal nach Beuthen vorübergehend mit der Versehung der Funktionen des Rabbiners beauftragt wurde. Aber mit der Talmudkenntnis der alten Zeit verband Moses Guttmann durchaus die Bildung des neuen Geschlechtes. Er war ein Verehrer der deutschen Klassiker und brachte die deutsche Sprache in der Rede und namentlich im Briefstil zu formvollendeter Anwendung; selbst streng konservativ, war er duldsam auch gegen Andersdenkende und hat sich gelegentlich für eine Ehrung Ludwig Philippsons ungeachtet der Gegensätzlichkeit der Anschauungen eingesetzt[1]). Wenn nun aber der Sohn über den Standpunkt des Vaters noch ein Stück herausging, gleichsam die Linie, die vom Ghetto zu Moses Guttmann hinüberleitete, noch einen Schritt weiterführte und auch das Judentum nicht nach der überlieferten Methode, sondern nach der Problemstellung moderner Wissenschaft zu erfassen suchte, so folgte er nicht bloß dem Strome der Zeit, die naturgemäß auf ein immer tieferes Einsickern der modernen Kulturelemente in die Seele des Juden hindrängte, sondern vor allem einem persönlichen Bedürfnis, das bereits in seiner ersten selbständigen Veröffentlichung deutlich zum Ausdruck kommt. Er beginnt seine Doktorarbeit[2]) mit den Worten: „Angeboren ist uns und unserem Geiste gleichsam durch die Gesetze der Natur vorgeschrieben das Bestreben, im Einzelnen und Besonderen das Gemeinsame und Allgemeine zu erkennen“;

[1]) Vgl. die Mitteilung des Sohnes MS 55, 759.

[2]) De Cartesii Spinozaeque philosophiis et, quae inter eas intercedat, ratione (Breslau 1868) 1 ff.: Insitum nobis est mentique nostrae legibus quasi a natura constitutis praescriptum, ut in singularibus quibusque sparsisque naturae rebus communia et generalia quaeramus. Vgl. auch das daselbst folgende.

daher könne uns das Studium des einzelnen Naturgebildes, des einzelnen geschichtlichen Ereignisses nicht genügen; wir suchen jede Erscheinung im Zusammenhang mit dem Ganzen, mit der Einheit der Natur und der Idee der Geschichte zu erfassen. Und diesen Grundsatz, daß das Einzelne nur aus dem Allgemeinen sein volles Licht empfangen könne, wendete er rückhaltlos auf das Judentum an. Er wollte nicht etwa sowohl Talmudist als auch moderner Mensch sein; nein: auch den Talmud, auch die ganze jüdische Literatur als moderner Mensch behandeln, ihn als wertvolles Glied der Gesamtkultur nach gleichen Gesichtspunkten betrachten, wie deren übrige Erzeugnisse. In diesem Streben aber fand er sich voll und ganz verstanden und ermutigt von den Lehrern des Breslauer jüdisch-theologischen Seminars, das er, fast noch ein Knabe, bezog; vor allem von Zacharias Frankel. „Die beiden Wissensgebiete," rühmte er ihm nach[1]), „gingen in seinem Geist nicht etwa nur nebeneinander her, ohne sich gegenseitig zu berühren, nein: er hat in der Geschichte der Wissenschaft sich gerade dadurch einen unsterblichen Namen gesichert, daß er einer der ersten war von denen, welche die jüdischen Religionsschriften im Geiste der modernen Wissenschaft, nach der Methode kritischer und systematischer Forschung zu behandeln unternahmen. . . . Er hat den Geistesstrom moderner Forschung in das Bett der jüdischen Theologie hinübergeleitet und hat auf der anderen Seite wieder der allgemeinen Wissenschaft, der Weltliteratur, ein neues Gebiet urbar gemacht. (Durch seine Schriften zieht sich die) Absicht, das jüdische Schrifttum und vor allem den Talmud einzureihen in den Organismus der allgemeinen Wissenschaft und so der jüdischen Literatur eine achtunggebietende Stellung auch nach außen hin zu sichern." Diese Bestrebungen Frankels weiterzuführen, das Judentum durch wissenschaft-

[1]) Rede auf Frankel in Rahmers Predigtmagazin I (1875) 269.

liche Darstellung zu rechtfertigen vor Jude und Christ, war die große einheitliche Aufgabe seines Lebens. Und gerade, weil er die Wissenschaft nie vorwiegend der Apologetik wegen trieb, weil ihm wissenschaftliches Forschen und Erkennen Selbstzweck und tiefstes Seelenbedürfnis war, namentlich deshalb ist seinen Leistungen auch der apologetische Erfolg nicht versagt geblieben.

Jene einheitliche Aufgabe aber forderte einerseits eine systematische Darstellung des Ideengehalts der jüdischen Religion, andererseits eine geschichtliche Betrachtung ihrer Vergangenheit im Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und nach den Methoden der modernen Forschung.

Nach einer philosophischen Erfassung des Judentums hatte der Ghettojude des 18. Jahrhunderts (sehr im Gegensatz zu den spanischen Juden des Mittelalters) kein Bedürfnis: aus seinem Schicksal, seinem Judesein, quoll ihm die Liebe zur Thora und dem am Sinai offenbarten Gott; im Kreise des Ghetto galten keine anderen Werte und Maßstäbe als die auf Thora und Überlieferung beruhenden; wer sich diesem Kreise entzog, an Überlieferung und Glauben Maßstäbe der Kultur anlegte, gegen den hatte er keine Waffen und — wollte auch keine. Eben auf solche kulturoffenen Kreise aber wollte Guttmanns wissenschaftliche Darstellung des Judentums wirken, und zwar ohne Unterschied des Glaubens: während manche Glaubensgenossen von der nichtjüdischen Außenwelt nur die Einräumung voller Gleichberechtigung verlangten, kränkte es seine stolze Natur, daß viele christlichen Vertreter unserer Rechtsansprüche gegen den Inhalt unserer Religion „die herbsten und ob ihrer Unwahrheit erstaunlichsten Vorwürfe“[1]) erhoben. Vor allem aber wollte er den eigenen Glaubensbrüdern, soweit sie den Weg zur Kultur bereits

[1]) MS 1870, 366.

gefunden hatten, den Wert des Judentums innerhalb der Weltkultur erweisen, die Auseinandersetzung mit dem Zeitbewußtsein[1]) ermöglichen, ihnen zeigen, daß das Judentum seine Eigenart vor der Kultur nicht nur nicht zu verleugnen oder ihretwegen aufzugeben braucht, sondern auf Grund seiner geschichtlichen Eigenart auf sie zu wirken geeignet und berufen ist. Er schickt voraus, daß die Religion die unersetzliche Grundlage der Ethik darstellt; der einzelne Religionslose kann zwar sehr wohl ein sittlicher Mensch sein, aber nur deshalb, weil das religiöse Erbe seiner Vorfahren in ihm nachwirkt[2]). „Das Gewissen ist der Mond, der die Nacht unseres Seelenlebens erhellt; der Glaube die Sonne, von der der Mond sein Licht empfängt." Kein Glaube aber vermittelt uns jene Sonnenstrahlen reiner und schöner als der jüdische. „Das Judentum ist der Träger der monotheistischen Gottesidee und der sittlichen Ideale, die aus dieser Gottesidee entsprungen sind und nur aus ihr entspringen können. Darauf beruht die weltgeschichtliche Mission des Judentums, die ihm auch heute noch und für alle Zeit die Daseinsberechtigung verleiht"[3]). Gerade weil die Grundlehren des Judentums mit den Forderungen der Vernunft übereinstimmen, weil es denselben Einen Gott predigt, den die Wissenschaft verkündet, darum hat der Zweifel und die Philosophie, dieses Kind zweifelnder Betrachtung, sich erst so spät im Judentum entfaltet[4]). Aus dem reinen Gottesgedanken aber fließt die wahre Vorstellung

[1]) „Natürlich erfordert ein solches Unternehmen keineswegs die unbedingte Anerkennung dessen, was einzelne einflußreiche Wortführer als die notwendigen Anforderungen unseres Zeitgeistes aufstellen. Denn in vielen Fällen ist's nur der Herren eigener Geist, den sie als Zeitgeist proklamieren." Ebd. 365.

[2]) Aus der Rede „Über die Bedeutung des Judentums in der Gegenwart", abgedruckt im Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 1903, 93.

[3]) A. a. O. 94.

[4]) Vgl. die Einleitung zu seinem Buch über Saadia.

vom Verhältnis dieses Gottes zum Einzelnen und zur Menschheit. Der Versöhnungsgedanke des Judentums, den Jakob Guttmann in seinem Gegensatz zum christlichen darstellte[1]), kennt keinen Mittler zwischen Gott und Mensch, weist auf die sittliche Tat als das einzige Mittel der Annäherung an Gott. Und wie der Einzelne, so gelangt die Menschheit zur Versöhnung mit dem Vater in der messianischen Zukunft des Friedens. Aber schon in der Gegenwart darf die religiös geheiligte Liebe nicht Halt machen vor Schranken des Bekenntnisses und der Abstammung; der Satz „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" gilt unterschiedslos auch von Fremden.

So führte denn die Durchtränkung des jüdischen Bewußtseins mit Elementen der modernen Kultur Jakob Guttmann zu einer Neuwertung alter jüdischer Werte. An Stelle des alten Talmudlernens trat ihm die methodische Betrachtungsweise der Wissenschaft; an Stelle des naiven Stolzes auf das Judentum das nicht minder stolze Bewußtsein der priesterlichen Sendung Israels als des Propheten des Gottesgedankens und, darauf beruhend, der Glaube an Wert und Würde des rabbinischen Amtes; an Stelle kindlichen Glaubens die auf religionsvergleichende und philosophische Forschung gegründete Überzeugung, daß die Welt niemals zu einer höheren Lebensanschauung gelangen könne, als sie in den heiligen Schriften unseres Glaubens zum Ausdruck gelangt. Wenn ein Mann wie Lazarus Bendavid[2]) durch die Bekanntschaft mit den Orakeln der Griechen und Römer an seinem Judentum irre wurde, da „für den mosaischen Glauben kein besserer Gewährsmann vorhanden sei, als für den der Heiden", so hatte Guttmann für eine Treue zum

[1]) Die Idee der Versöhnung im Judentum, Vortrag, gehalten auf der 3. Hauptversammlung des Verbandes der deutschen Juden 1909, abgedruckt in: „Vom Judentum' Aufsätze und Vorträge, herausgegeben vom Verband der deutschen Juden", Berlin 1913.

[2]) Vgl. MS 1917, 32 und 181.

Judentum, die nur auf dem Wunderglauben und nicht ebenso sehr auf der Einsicht in die inneren Werte des jüdischen Glaubens beruhte, nur ein „Lächeln“[1]). Und wenn derselbe Bendavid meinte, man könne es dem Juden nicht verwehren, wenn er glaube, mit der Durchführung der Emanzipation sei die messianische Zeit gekommen, so bedeutete das für Guttmann „die Erstgeburt um ein Linsengericht verkaufen“; so fest stand ihm eine universalistische Deutung der Messiasidee[2]); und es ist begreiflich, daß er dem Zionismus, der gleichfalls den messianischen Gedanken wesentlich national auffaßt (wenn auch stolzer als Bendavid), durchaus ablehnend gegenüberstand.

Während sich nun Jakob Guttmann in der systematischen Betrachtung des Judentums ganz offenbar mit Hermann Cohen berührte, namentlich seit dieser nicht mehr, wie Guttmann einst bemängelt hat[3]), der „Religion nur eine dekorative Bedeutung zusprach“, unterschieden sich die beiden Männer völlig in der Betrachtung der jüdischen Vergangenheit, überhaupt aber des Judentums als konkreter geschichtlicher Gemeinschaft. Niemand konnte den Sabbath begeisterter denn Cohen rühmen als den Künder sozialer Gesinnung; Jakob Guttmann pries

---

[1]) Es ist auch nicht leicht zu sagen, ob Saadia wirklich, wie Guttmann, Saadia 21, mit Berufung auf Emunoth III, 68 annehmen möchte, an die Göttlichkeit der jüdischen Religionslehren „weit mehr“ wegen ihres inneren Wahrheitsgehalts als wegen ihrer Beglaubigung durch Wunder geglaubt hat.

[2]) Vgl. auch über die Auserwähltheit Israels Jahrbuch für jüdische Geschichte 1903, 103.

[3]) Vgl. seine Besprechung von Cohens Einleitung zu Langes Geschichte des Materialismus, MS 1897, 89. Natürlich beruhte die Übereinstimmung auf Wesensverwandtschaft: Cassirers Worte über Cohen (Korr.-Blatt der Ak. für die Wiss. d. Jud. I, 3), daß in ihm „der Drang nach Klarheit als leidenschaftlicher Affekt wirkte und jeder Affekt intellektuelle Bewußtheit forderte“, gelten auch von Guttmann.

nicht nur die Sabbath-Idee, sondern auch die Einrichtung als solche und bekannte sich stets zu der Überzeugung[1]), daß das Judentum nur, weil es sich nicht gescheut hat, Gesetzesreligion zu sein, auf seine Anhänger eine so mächtige Wirkung hat ausüben, sie vor dem bloßen Wortbekenntnis zu hochfliegenden Idealen hat bewahren können. Cohen sucht die Systeme früherer Denker nicht sowohl wortgetreu darzustellen, als vielmehr zu deuten nach ihrem ewigen Sinn; er projizierte sie gleichsam auf die Ebene seiner Weltanschauung und entging dem Vorwurf nicht, in die Propheten so gut wie in Platon, in Philon und in Maimonides eigene Ideen hineinzulesen. Guttmann dagegen gab sich mit größter Unparteilichkeit zunächst der Erscheinung als solcher hin und suchte sie unter Zurückstellung des eigenen Urteils, das nur gelegentlich in kurzen Bemerkungen hervortrat, zu begreifen aus Querschnitt und Längsschnitt: im Zusammenhang mit den geistigen Strömungen ihrer Zeit[2]) und aus der gesamten geschichtlichen Entwicklung des Judentums. Denn allerdings: daß der Entwicklungsgedanke, wie er ihm aus philosophischer und naturwissenschaftlicher Spekulation geläufig war, auch auf das

[1]) Vgl. namentlich Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 1903, 100. — MS 1870, 372: Das Judentum, welches sich von seinem realen Boden nie entfernt hat, konnte auf den sinnlichen Ausdruck des religiösen Gedankens durch das Zeremonialgesetz nicht verzichten. Manche unter diesen Formen mögen des absoluten Werts entbehren und nicht unter allen Verhältnissen unantastbar sein; aber ein charakteristisches Merkmal des Judentums bleibt das Zeremonialgesetz, und seine Zweckmäßigkeit läßt sich nicht in Abrede stellen.

[2]) Wenn Guttmann auch meist mehr den Einfluß bestimmter Denker als denjenigen allgemeiner Strömungen oder politisch-wirtschaftlicher Verhältnisse herausarbeitet, so übersieht er den letzteren keineswegs. Es genügt, auf die Darstellung „Saadia" S. 11 über die Hemmungen des philosophischen Denkens und die später zu erwähnenden Ausführungen über Mendelssohn und Philippson zu verweisen.

Judentum anwendbar sei, war Guttmanns feste Überzeugung. An einer Stelle, an welcher er keine Parteianschauung, sondern eine allen Richtungen gemeinsame Überzeugung wiederzugeben suchte, hat er den Satz ausgesprochen: „So wenig wie das Naturleben, duldet das Geschichtsleben den Fortbestand innerlich erstarrter und erstorbener Gebilde, die keiner Befruchtung und Fortentwicklung mehr fähig sind"[1]). Von hier aus ergab sich zugleich auch seine Stellungnahme zu den schwebenden Fragen der Zeit. Auch hier knüpfte er an Frankel an, als dessen Hauptverdienst er bezeichnet „die Versöhnung des Judentums mit dem Leben auf dem Boden der jüdischen Wissenschaft und in engstem Zusammenhang mit der ganzen vorangegangenen geschichtlichen Entwicklung des Judentums"[2]). Die geschichtliche Entwicklung, die er in der Vergangenheit bemerkte, galt es weiterzuführen; er gab Mendelssohn Unrecht, dem der Gedanke einer geschichtlichen Entwicklung fremd geblieben sei[3]), nicht minder aber „jenen himmelstürmenden Neuerern, die, unbekümmert um die geschichtliche Entwicklung des Judentums, auf dessen Trümmern einen neuen, der eigenen Phantasie entstammenden Bau aufführen wollten[4])". Allein bei aller Deutlichkeit der eigenen Stellungnahme konnte er

[1]) Die mehrfach erwähnte Rede über die Bedeutung des Judentums in der Gegenwart, in welcher sich die angeführten Worte finden (Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 1903, 95), war im allgemeinen deutschen Rabbinerverbande gehalten. Einleitend erklärte es der Redner für notwendig, gegenüber den unsere Daseinsberechtigung bestreitenden Strömungen „den uns allen gemeinsamen Standpunkt mit Entschiedenheit zum Ausdruck zu bringen" (S. 92).

[2]) Rahmers Predigtmagazin I, 268 (daselbst vom Verfasser gesperrt).

[3]) MS 1917, 26 ff., namentlich 29: „Wie den Vertretern der Aufklärung überhaupt, Mendelssohn inbegriffen, der von Leibniz so stark betonte Gedanke einer geschichtlichen Entwicklung innerlich fremd geblieben war, so fehlte auch ihnen der historische Sinn"; vgl. auch den sofort anzuführenden Nachruf auf L. Philippson.

[4]) Rede auf den Landrabbiner Dr. Meyer, S. 12.

sich durchaus als den verständnisvollen Vermittler zwischen den äußersten Gegensätzen empfinden. Wer selbst an eine Entwicklung im Judentum glaubte, konnte diejenigen begreifen, die das Maß des Entwicklungsfähigen, Veränderlichen weiter bemaßen als er selbst. Andererseits: wer, wie Jakob Guttmann, den lebensfähigen und lebensnotwendigen Kern des Judentums so weit erstreckte, wer aus geschichtlicher Treue, tiefer Pietät und verständnisvollem Einblick in die Bedeutung der geschichtlichen Formen des Judentums sich selbst oft genug reformierenden Tendenzen entgegenstellte, der hatte volles Verständnis dafür, wenn etwa ein jüngerer Gelehrter, dem er zunächst als väterlicher Freund, dann auch als Verwandter nahetrat, das vieldeutige[1]) Schlagwort Entwicklung gern vermied und lieber von der Entfaltung eines Wesenskernes reden mochte. So beruhte die versöhnende Tätigkeit, die er im allgemeinen und, wenn wir nicht irren, namentlich im deutschen Rabbinerverbande entfaltet hat, auf seiner eigenen Stellungnahme und überdies auf der Vornehmheit seiner edlen, jedem unnützen Streite abholden Natur, keineswegs aber auf einem Mangel an Zutrauen zur eigenen Überzeugung. „Wir müssen es, gelinde gesagt, als einen Irrtum oder als eine arge Begriffsverwirrung bezeichnen, wenn man von mancher Seite glaubt, die Überzeugungstreue als ein ausschließliches Vorrecht derer hinstellen zu dürfen, die sich zu irgend welcher schroffen Parteirichtung bekennen, sie dagegen allen denjenigen abzusprechen wagt, die den Mut besitzen, sich mitten durch die Parteien hindurch den eigenen Weg zu bahnen“[2]). Mit

[1]) Guttmann selbst hebt (Religionsphilosophie des Saadia 5) mit Recht hervor, daß der Fortschritt bei anderen Kulturen von der ursprünglichen, polytheistischen Grundlage der Lebensanschauung wegführt, beim Judentum dagegen in der „allmählichen Annäherung“ an die im Offenbarungsglauben wurzelnde Überzeugung besteht.

[2]) Aus der Rede auf den Landrabbiner Dr. Samuel E. Meyer in Hannover, S. 10.

diesen Worten auf einen geistesverwandten Kollegen hat unser verehrter Meister sich selbst gezeichnet. Nicht aus jener saft- und kraftlosen Weichlichkeit ergab sich seine Duldung, wie sie etwa Ibsens „Brand" an den Pranger stellt; vielmehr lag in seiner eigenen Erscheinung etwas, was an Ibsens Helden erinnern mochte: unbedingte Wahrhaftigkeit war wohl das Leitwort seiner rabbinischen Tätigkeit und spiegelte sich in der K l a r h e i t seiner Diktion, im Drängen auf G r ü n d l i c h k e i t der religiösen Ausbildung und in der strengen A u f r i c h t i g k e i t seiner Synagogen- und Gelegenheitsrede.

Jene K l a r h e i t seiner Redeweise entsprang zunächst, insofern sie jedes geistreiche Spiel, alles Blendende und Tändelnde verwarf, dem Wahrheitsdrang seiner Forschernatur, andererseits aber, in dem sie sich vorwiegend an den V e r s t a n d des Hörers wendete, seiner Anschauung von der Aufgabe der Religion: ohne ihre Verwurzelung im Gefühl zu bestreiten[1]), hat er ihr die Erleuchtung des Geistes, die Klärung des Lebensbildes, als wichtigste Aufgabe zugewiesen. Und namentlich das Judentum ist „als Religion

[1]) MS 1870, 369 f.: „Schleiermachers Theorie . . . nach welcher religiöse Lehren ihre Wurzeln im Gefühle haben und der logischen Begründung entbehren können, . . . enthält allerdings eine tiefe Wahrheit und hat das Verdienst, das Prinzip der vernünftigen Religionsbetrachtung zum ersten Male mit großer Schärfe ausgesprochen zu haben. Wir dürfen uns seiner jedoch nicht als Vehikel bedienen, um jeden Einspruch des Denkens zurückzuweisen und unterschiedslos die vernunftwidrigsten Glaubenssätze zu rechtfertigen . . . Das Gefühl kann vielmehr nur solche Religionslehren durch seine Autorität rechtfertigen, . . . deren Inhalt geeignet ist, dem der Menschennatur eigentümlichen Drang nach Erkenntnis, welcher im diskursiven Denken keine Beruhigung zu finden vermag, gerecht zu werden." Guttmann hat also Schleiermachers große Leistung durchaus gewürdigt, wenn er auch dessen Auffassung weder als Prediger noch als Historiker sehr weitgehende Konsequenzen zog: vgl. dagegen Julius Guttmanns Behandlung der Philosophie Jehuda Hallevis in der Festschrift für Israel Lewy S. 327 ff.

des Gedankens der ausgesprochene Feind jenes mystischen Helldunkels, das man mit Vorliebe als Sphäre des Glaubens zu betrachten sucht. Aufklärung und nicht Dunkel will es verbreiten“[1]). Wohl beanspruchten daher seine Predigten eine gewisse Anstrengung des mitdenkenden Hörers; aber es wußte auch jeder, daß die Anstrengung lohnte und man nicht nur einen augenblicklichen Genuß, sondern dauernde Klärung und Kräftigung der religiösen Lebensanschauung von seinen Worten zu erwarten hatte.

Aber als Grundlage religiöser Klarheit forderte er religiöses Wissen. Konnte er auch die alte Zeit nicht wieder zurückführen, da vielfach auch der Mann des Berufs an theologischem Wissen dem Rabbiner gleichstand; würdigte er auch die berechtigten Ansprüche, die heute Allgemeinbildung und Berufsbildung an das heranwachsende Geschlecht stellen, so sträubte sich doch schon seine Wahrhaftigkeit dagegen, daß man sich hinter das Schlagwort des Liberalismus verschanzte, um sich der Verpflichtung zur gründlichen religiösen Ausbildung der Jugend zu entziehen. „Der sogenannte Starrgläubige könnte am Ende — was allerdings durchaus unjüdisch wäre — den Extrakt seines religiösen Bekenntnisses unbesehen in sein Bewußtsein aufnehmen. Wer sich dagegen durch seinen Freisinn gedrungen fühlt, nach einer eigenen, selbständigen Überzeugung zu ringen, der müßte sich doch zum mindesten das Material angeeignet haben, das zur Bildung eines Urteils erforderlich ist; sonst wird der sogenannte Freisinn zur Phrase, die angebliche Unabhängigkeit zur lächerlichen Karikatur“[2]). Und wenn sich Männer mit mangelhafter theologischer Ausbildung geistliche Führerrollen in Israel anmaßen wollten, so traf sie die ganze Verachtung unseres Meisters. „Sind

[1]) Aus der Rede zum Sukkothfeste 1894, S. 8.

[2]) Aus einer Schulrede: „Der religiöse Freisinn und der Religionsunterricht“, abgedruckt in Treuenfels' Israelitischer Wochenschrift (1877) 130.

das Theologen?" — Diese zornigen Worte, die er vor zehn Jahren in Marienbad zu mir sprach, klingen mir noch heute im Ohre.

Aber neben Klarheit und Gründlichkeit ist eine dritte Eigenschaft für ihn bezeichnend: unbedingte Aufrichtigkeit seiner Rede, — eine Tugend, die, so selbstverständlich sie sein sollte, in der Weise, wie sie bei Jakob Guttmann geübt wurde, nicht ganz häufig zu Tage tritt. Sie zeigte sich nicht nur in der Predigt, wo er die Forderungen des Glaubens unerschrocken vertrat, aber nie phrasenhaft überspannte, sondern vielleicht noch deutlicher in der Gelegenheitsrede. Warm und voll klang sein Lob, aber niemals hat er übertrieben, und selbst die feinste Form der Unwahrhaftigkeit, das Verschweigen geschichtlicher Bedingtheiten oder Schranken, hat seine edle Natur verschmäht. Wenn er Ludwig Philippsons verwandtem Geiste nachrühmte, er habe im Gegensatz zu Mendelssohn die Aufgabe einer Versöhnung zwischen Judentum und moderner Kultur „mit bewundernswertem Erfolge ihrer Erfüllung nahegeführt", so vergaß er nicht hinzuzufügen, daß die Gunst der Umstände ihn unterstützte[1]). In der Gedächtnisrede auf Joseph Dérenbourg[2]) und auf manche Mitglieder seiner Gemeinde hat er die Treue ihres Festhaltens am Judentum gerühmt, aber in der taktvollsten Weise durchblicken lassen, daß die religiösen Ansichten der Verstorbenen nicht die des Redners waren. Und wenn er einen verdienten Kollegen als Mann der Versöhnung feierte, so fügte er wohl hinzu, er sei dem Vorwurf nicht entgangen, in seiner Milde und Friedensliebe die äußerste Grenze überschritten zu haben: „nun, glücklich

[1]) MS 1911, 759.

[2]) Gedenkrede, gehalten in der Synagoge in Ems 1895, S. 7: Obgleich ein Mann von freisinnigen Anschauungen auch auf dem Gebiete der Religion, unabhängig in der Beurteilung und der Ausübung der hergebrachten religiösen Satzungen.

ein jeder von uns, den kein anderer Vorwurf trifft als der, daß er die Fehler seiner Vorzüge besitzt[1])." Solche Bemerkungen vermieden stets jede Schärfe oder gar den Ton des überlegenen Richters, und weit entfernt, das Bild des Heimgegangenen zu verdunkeln, verdeutlichten sie es vielmehr und verliehen zugleich dem Lobe des Redners, der so rückhaltlos der Wahrheit die Ehre gab, seine volle Bedeutung.

Die gleiche Wahrhaftigkeit gab der Arbeit des Gelehrten ihr Gepräge. So wenig der Ertrag seiner wissenschaftlichen Studien vor Laien voll gewürdigt werden kann, sein wissenschaftliches Lebenswerk als solches wird uns vollkommen durchsichtig werden aus der Eigenart seines Wesens, wie sie uns seither verständlich geworden ist.

Schon das ist bezeichnend, daß er, bei aller Weite des Blickes, wie er sie z. B. als einer der Leiter der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums betätigt hat, seine eigene Arbeitskraft beharrlich auf ein scharfumrissenes Gebiet konzentrierte: die Geschichte des jüdischen Denkens. In der Tat hätte er kein Arbeitsgebiet finden können, das seiner Eigenart und seiner Auffassung vom Judentum mehr entsprochen hätte. Nirgends trat jene Wechselwirkung des Judentums und der modernen Kultur, um deren Herstellung er sich bemühte, in der Geschichte deutlicher zutage, als bei jenen Denkern, die den Blütenstaub griechischer Philosophie in den Honig jüdischer Weisheit umbildeten und nicht nur ihren Glaubensgenossen, sondern auch dem christlichen Abendlande nutzbar machten; nirgends durfte mit größerem Rechte von einer Entwicklungslinie innerhalb des jüdischen Denkens gesprochen werden, als in der Geschichte der jüdischen Philosophie; nirgends fand er Männer, die seiner Anschauung vom Kern und von der Aufgabe der jüdischen Religion näher kamen, als die großen Rationalisten des Mittelalters. Sich über

[1]) Gedenkrede auf Landrabbiner Dr. Meyer, S. 17.

diese Verwandtschaft auszusprechen, entsprach nicht seiner Art[1]). Allein es ist gewiß kein Zufall, daß er vorwiegend solche Geister zu begreifen suchte, denen er selber glich, dagegen weder dem — nicht im talmudischen Judentum wurzelnden — Hellenismus noch der Kabbala[2]) oder dem auf geschichtlicher Treue und gefühlsmäßigem Erleben aufgebautem System Jehuda Hallevis eindringendere Studien gewidmet hat. Aber wie in der Wahl des Arbeitsgebietes, so bekundet sich seine Eigenart auch in der Methode der Behandlung. Das zeigt deutlich der Vergleich mit einem Forscher, der fast gleichzeitig und mit kaum geringerem Verdienst sich der Erforschung des jüdischen Denkens zuwandte: mit David Kaufmann. Dieser begann seine Forscherlaufbahn mit einer begeisterten Rede auf Jehuda Hallevi und ließ ihr bald eine Geschichte des Gottesvorstellung der jüdischen Denker des Mittelalters folgen. Beide Arten des Arbeitens lagen Jakob Guttmann nicht. Er schrieb keine Lobreden, sondern ließ den Stoff selbst sprechen; und wenn er etwa Entwicklungslinien zeichnete[3]), so ge-

[1]) Vgl. aber etwa seine Bemerkungen (Einfluß des Judentums auf die Scholastik 110) über Maimonides' „wenigstens in betreff der Methode auch heute noch mustergültige" Lehre von der Prophetie, „einem der kühnsten und tiefsinnigsten Versuche, diese große geschichtliche Erscheinung zu erklären und sie durch eine vernunftgemäße und zugleich schriftgemäße Auffassung unserem Verständnis näher zu bringen". Dagegen tadelt er bei den Alexandrinern (s. das fg.), daß „das Judentum bei diesem ersten Versuch seine eigene Originalität zu wenig geltend gemacht, daher nicht den Einfluß gewonnen hat, den es durch seinen Eintritt in die philosophische Bewegung hätte nehmen können" (Saadia 9).

[2]) Vgl. auch „Religionsphilosophie des Saadia" 26: „Daß Saadia zu jener mystischen Schrift (dem Sefer Jezira) überhaupt einen Kommentar verfaßt hat, könnte uns in Anbetracht seiner sonst so aufgeklärten Denkweise vielleicht auffallend erscheinen."

[3]) Vgl. die Einleitungen zu den Schriften über Saadia und über die Scholastik des 13. Jahrhunderts, aber auch den Aufsatz über Bendavid MS 61 (1917) 26 ff.

schah das nur zum Verständnis jener Erscheinung, die am Schluß der Entwicklungsreihe stand. Jener Grundgedanke seines Wirkens, daß das Einzelne nur im Zusammenhang mit dem Ganzen erfaßbar sei, führte ihn keineswegs zu der Neigung, über dem Zusammenhang das Einzelne zu übersehen, also dem, was ein moderner Literarhistoriker einmal Weitsichtigkeit genannt hat; wie seine Handschrift sorgfältig Buchstaben um Buchstaben malte, so war auch dem Forscher die Erkenntnis des Einzelnen das letzte Ziel, dessen Erreichung freilich nur nach sorgfältiger Erforschung der größeren Zusammenhänge möglich war, die es bestimmten. Wie er das Judentum innerhalb des Ganzen der Weltkultur sah, nicht um es in ihr aufgehen zu lassen, sondern um es durch Aufdeckung der Wechselbeziehungen in seiner Eigenart zu verstehen, so sind alle seine Untersuchungen über Quellen und Auswirkung mittelalterlicher Denker nur Mittel, um ihr Wesen und ihre Bedeutung mit jener erschöpfenden Deutlichkeit zu zeichnen, die allein seinen strengen Ansprüchen genügen konnte.

Guttmanns erste größere Veröffentlichung auf seinem eigentlichen Arbeitsgebiet galt Abraham ibn Daud[1]), einem wenig bekannten Vorgänger des allbekannten Maimonides, einem Stern zweiter Größe, dessen Licht dadurch verdunkelt worden war, daß er im Schatten eines größeren stand; so ließe sich denn wohl diese erste Schrift als eine „Rettung" im Lessingschen Sinn bezeichnen. Aber schon bei ihrer Veröffentlichung lag eine größere Arbeit fast fertig im Schreibpult des jugendlichen Hildesheimer Land-

[1]) Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie und der Philosophie der Araber, 1879. Die einzelnen Kapitel waren in der MS 1877/8 gesondert erschienen. — In der Festschrift zum 70. Geburtstage Guttmanns gibt N. M. Nathan ein Verzeichnis seiner bis dahin erschienenen Arbeiten.

rabbiners[1]): das Buch über „die Religionsphilosophie des Saadia", jenes durch einen Zeitraum von tausend Jahren von uns getrennten und uns doch so nahe stehenden Denkers, der durch seine arabische Bibelübersetzung der Mendelssohn seines Kulturkreises wurde, mit den alten Talmudgrößen wetteiferte in der Kenntnis des überlieferten Wissensgutes, zugleich aber die Methoden der arabischen Sprachforschung im Kampf mit den Gegnern der Tradition zu verwenden und mit Hilfe der Lehren eines Platon, Aristoteles und arabischer Denker das erste große religionsphilosophische System des jüdischen Mittelalters aufzubauen wußte. Aber wenn sich Jakob Guttmann dieser Natur verwandt fühlte und bekannte, daß „die Grundtendenz, in der die Entwicklung der jüdischen Religionsphilosophie sich bewegt hat, seit Saadia unverändert dieselbe geblieben ist"[2]), so entsprach es nicht seiner streng aufs Sachliche gerichteten Natur, diese persönlichen Beziehungen deutlich herauszuarbeiten in einer zusammenfassenden Würdigung des Mannes und seiner Lebensanschauung; vielmehr suchte er vor allem den schwierigen Gedankengang seines Vorgängers deutlich darzustellen, so daß sein Buch stellenweise geradezu als Paraphrase dienen kann, sodann aber für jeden Gedanken, den Saadia bekämpft oder sich zu eigen macht, in der griechischen und in der arabischen Literatur die Quellen aufzufinden, in der Überzeugung, daß nur nach sorgfältiger Ermittlung des Materials, mit dem ein Denker arbeitet, sein Lebenswerk voll verstanden und gewürdigt werden kann[3]). Nachdem ihm nun die quellenkritische Darstellung

---

[1]) Der erste Entwurf des 1882 veröffentlichten Buches war beim Erscheinen der arabischen Ausgabe von Saadias philosophischem Hauptwerk (1876) druckfertig abgeschlossen.

[2]) Die Religionsphilosophie des Saadia 32.

[3]) Guttmann in: Mose ben Maimon II (1914) 198: „Eine zutreffende und wissenschaftlich begründete Würdigung und Bewertung früherer Geistesschöpfungen hat zu ihrer notwendigen

zweier jüdischer Denker gelungen ist, wendet sich Guttmann der weiteren Aufgabe zu, den Einfluß der jüdischen Spekulation auf das christliche Denken des Abendlandes festzustellen. Als Vorstudie zu diesen Arbeiten stellt sich eine Untersuchung über Salomo ibn Gabirol[1]) dar, der unter dem Namen Avicebron vielfach von den Scholastikern zitiert wird, ohne daß sie seine jüdische Abstammung geahnt hätten. Die Methode ist wieder die gleiche: der Darsteller folgt dem Gedankengang des philosophischen Hauptwerkes und stellt die Quellen des Autors fest; nur kann Guttmann bei diesem ihm innerlich durchaus fernstehenden Denker häufige kritische Bemerkungen nicht unterdrücken; war er doch der Meinung, daß Gabirol, dessen religiöse Hymnen gerade in diesen Tagen in unseren Gotteshäusern widerhallen, „als philosophischer Denker dem Judentum kaum näher gestanden habe, als Spinoza“[2]). Seine Erforschung eröffnete nun die Möglichkeit, den Einfluß jüdischen Denkens zunächst auf Thomas von Aquino, dann in einer Reihe anderer Aufsätze auf die übrigen Scholastiker des 13. Jahrhunderts festzustellen[3]). Die gleiche Problemstellung, wie in diesen Arbeiten, verleugnet sich auch in seinen späteren Untersuchungen nicht; nur wird in ihm gelegentlich auch eine systematische Darstellung

---

Voraussetzung eine sorgfältige und bis auf das Kleinste sich erstreckende Quellenforschung.“ Nach der Vorrede zum Saadia IV ist die paraphrastische Form der Darstellung namentlich mit Rücksicht auf die quellenkritische Behandlung gewählt.

[1]) Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol (Avicebron), dargestellt und erläutert, 1889.

[2]) S. 3.

[3]) „Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Literatur“ erschien 1891; „die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur“ wurde 1902 veröffentlicht; doch waren manche der in diesem Buch enthaltenen Abhandlungen bereits 1889/99 in der Revue des Etudes juives und der MS erschienen.

der Gedankengebäude versucht[1]). Aber in der Hauptsache bleibt der Frage nach Quellen und Auswirkung der Systeme sein Interesse zugewandt. In seinen Beiträgen zu dem zweibändigen Sammelwerk über Maimonides[2]) versucht er einerseits das Verhältnis des größten jüdischen Religionsphilosophen zu seinen jüdischen Vorgängern, andererseits seine Wirkung auf das christliche Abendland zu bestimmen; seine jüngsten Arbeiten betreffen z. B. Isaak Israeli, den Zeitgenossen Saadias, der gleichfalls stark auf Christen gewirkt hat, oder sie behandeln die letzten Denker des ausgehenden Mittelalters, in welchen das philosophische Streben ihrer großen Vorgänger nachwirkt und ausklingt[3]).

So fern es uns liegen muß, eine annähernd vollständige Übersicht über Jakob Guttmanns wissenschaftliche Leistungen zu geben, so wichtig ist es für uns, zu erkennen, wie jenes Streben des praktischen Theologen nach Klarheit, nach Gründlichkeit und nach Wahrhaftigkeit, auch bei seinen wissenschaftlichen Arbeiten eigenartig zutage tritt. Wie seine Predigt alles geistvoll Blendende vermied, so kennzeichnete auch seine Untersuchungen jener Zug, den er dem unvergeßlichen Leopold Cohn[4]) nachrühmte: „jener ernste Wahrheitssinn des Forschers, der, auf blendende Einfälle verzichtend, den ihn beschäftigenden Fragen bis auf den Grund ging und das nur gelten ließ, was er nach allseitiger Prüfung glaubte als das Richtige erkannt zu haben". Daraus ergab sich die Pflicht sorgfältigsten Studiums der Texte, gelehrte Versenkung in die griechischen und ara-

[1]) Zu dieser Form der Behandlung nötigte der Stand des Materials bei Isaak ben Salomo Israeli (Bäumkers Beiträge 1911), der Guttmann auch wesentlich wegen seines Einflusses auf christliche Denker interessierte, und in der Schrift: Die religionsphilosophischen Lehren des Isaak Abravanel, Breslau 1916. Die quellenkritische Behandlung leidet darunter nicht. [2]) 1908 bezw. 1914.

[3]) Außer der erwähnten Arbeit über Abravanel ist zu nennen: „Die Familie Schemtob in ihren Beziehungen zur Philosophie", MS 1913. [4]) Trauerrede auf Leopold Cohn, Breslau 1915, S. 4.

bischen Quellen; und wiewohl er für die Deutung der arabischen Texte auf die stets bereite Hilfe seines Schwagers Simonsen angewiesen war, löste er die exegetischen Aufgaben stets mit solcher Gründlichkeit, daß sie auch bei Arabisten volle Anerkennung fanden[1]). Diese Fülle von Kenntnis stellte aber Jakob Guttmann in den Dienst einer völligen Unparteilichkeit und Gerechtigkeit. Nicht nur, daß er „den Kleinen wie den Großen hörte", die Verdienste der Geringeren wie die Schwächen der Allergrößten anerkannte; vor allem war er stets bestrebt, bei aller Treue zur eigenen Religion auch der fremden Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. „Ich bin mir stets bewußt," schrieb er in der Vorrede zu seinem Buche über die Scholastik, „fern von jeder einseitigen apologetischen Tendenz den Standpunkt wissenschaftlicher Objektivität im Auge zu haben". In der Tat hat er den Einfluß Gabirols auf das Christentum zwar in vollem Umfang dargestellt, aber ausdrücklich vor einer Überschätzung gewarnt, deren sich ein von ihm hochverehrter Vorgänger „in der ersten Überraschung"[2]) schuldig machte; aber auch bereits als Jüngling hatte er in der Besprechung eines verdienten apologetischen Werkes gerügt, daß der Verfasser Gefahr laufe, „dem Judentum zuliebe die Schattenseiten des Christentums noch dunkler zu zeichnen, als sie in Wahrheit sein mögen"[3]). Weil das treue Bekenntnis zur eigenen Religion aus tiefstem Wahrheitsdrang quoll, konnte und mußte er gerecht sein gegen die fremde; so bewährte sich bei ihm das Wort, das von dem Friedensherrscher der messianischen Zukunft gesprochen ist: die Gerechtigkeit ist der Gürtel seiner Lenden und die Treue der Gürtel seiner Hüften.

---

[1]) Vgl. z. B. Goldzihers Besprechung des „Israeli" und des „Abravanel", Deutsche Literaturzeitung 1912, 21 und 1916, 1040.

[2]) Scholastik des 13. Jahrhunderts 11.

[3]) MS 1870, 367 mit Bezug auf Herzbergs „jüdische Familienpapiere".

Aber diese Vereinigung bildet in Wahrheit — hier wie in jenem prophetischen Bilde — nur das Symptom einer noch tiefer gehenden, auf der der eigenartige Reiz der Persönlichkeit unseres Meisters im letzten Grunde beruhte. Treu und zugleich gerecht sein kann nur, wer Liebe und Wahrheitsdrang, subjektive Leidenschaftlichkeit und das Bedürfnis nach objektiver Klarheit zu voller Synthese gebracht hat. Daher ruht auf jenem Sproß aus Isais Stamm „der Geist des Rats und (zugleich) der Kraft, der Einsicht und (zugleich) der Gottesfurcht". So war es bei Jakob Guttmann. Nie war seine Tat von des Gedankens Blässe angekränkelt, und die Klarheit der Erkenntnis hat seine innige Religiosität nicht brechen, sondern nur läutern können. Gefühl und Tatendrang erhielten ihr Ziel und zugleich ihre Rechtfertigung aus der Vernunft; daher war seine edle Leidenschaft vor dem Zweifel geschützt und nicht minder vor der Gefahr, in tönender Phrase und hochfliegender Utopie zu verpuffen: gerade da, wo Jakob Guttmann am nüchternsten, objektivsten zu sein schien, in der streng sachlichen, die Probleme bis zum letzten Grund ausschöpfenden Analyse seiner wissenschaftlichen Arbeiten — gerade in jener zähen und treuen, mehr als fünfzigjährigen Hingabe an das wissenschaftliche Ziel, das seine Lebensanschauung ihm vorschrieb, zeigt sich vielleicht am deutlichsten die kühle Leidenschaftlichkeit seines Wesens.

Jene kühle Leidenschaft aber, die sich nur am Werk und nicht am Wort entfalten mag, ist ein Erbe edelster jüdischer Geister, ein Erbe der Meister der Wissenschaft, die Guttmann erforschte, ein Erbe jener Talmudisten, deren Sprache sich nie pathetisch emporhebt, deren Pathos aber, gerade weil es sich nur in restloser Durchdringung exegetischer und rechtlicher Probleme erprobt, mehr echte Leidenschaft zu erzeugen vermocht hat als die glühendsten Worte. An ihrem Flammendrang hatte sich auch Jakob Guttmanns Wesen entzündet; nur weil er dem Genius Israels, vielleicht

dem kühlsten und zugleich leidenschaftlichsten der Völkergenien, glich, konnte er ihn begreifen.

Und jene kühle Leidenschaft, die Jakob Guttmanns Bild uns zu predigen scheint, möge fortleben auch in seinem Kreise, ganz besonders auch in der jüngsten der Schöpfungen, die er fördern half: unserer „Freien jüdischen Volkshochschule". Wissen und Wissenschaft soll sie lehren, mit jener strengen Sachlichkeit, jener Klarheit, Gründlichkeit und Unbestechlichkeit, die Guttmann von wissenschaftlicher Darstellung verlangte. Aber wir machen kein Hehl daraus, daß nicht bloß der Erkenntnisdrang uns zur Forschung treibt, sondern daß unsere L i e b e zum Judentum Klarheit und Bestimmtheit sucht in der sachlichen Hingabe — dem Gießbach gleich, der sich in den stillen Bergsee stürzt, um geklärt, geläutert aus ihm hervorzutreten. Zu solchem Forschen mag Jakob Guttmanns Bild uns führen. Wir haben ihn in dankbarer Huldigung aus seinem Wesenskern zu verstehen gesucht, wie er die Besten Israels verstand; und wie sie auf ihn gewirkt, klärend und begeisternd, so wirke sein Bild auf uns. Nicht an seine eigene, zeitlich und persönlich bedingte Auffassung vom Judentum will er, der die Wandelbarkeit der Anschauungen kannte, uns binden: aber das Beste und Ewige an ihm, der Drang nach Klarheit und nach Liebe, nach Klärung der Liebe durch die Forschung nach Wahrheit, wird fortdauern in seinem Kreise. Vor einem Jahre trugen wir ihn zu Grabe, als eben das neue Jahr begonnen hatte, kurz vor dem Versöhnungstage. Aber wir wagen das Midraschwort zu zitieren: „unser Patriarch Jakob ist uns nicht gestorben"; überall, wo in der Erkenntnis, daß eine neue Zeit in Israels Geschichte angebrochen ist, danach gestrebt wird, das Alte mit dem Neuen zu versöhnen und auf der Grundlage solcher Versöhnung neu aufzubauen die alte Hütte Israels, neu zu gründen die alte Freude an dem heiligen Erbe der Offenbarung, wird dein Name fortleben: Jakob Guttmann.

Etliche Streiflichter auf Friedrich Delitzschs „Große Täuschung".

Von **Heinrich Laible.**

(Schluß)

Daß Gott „den Völkern den Götzendienst als ihr Teil zugewiesen hat" (Deut. 4, 19), ist dem Hrn. Delitzsch ein ungeheuerlicher Satz der Thora. Er schreibt S. 74: „Noch unmöglicher ist es, zu glauben, daß Gott, der gnädige und gerechte Gott, nicht allein bloß Israel sich offenbart und Israel zu seinem Volk gemacht, sondern zugleich allen übrigen Völkern der Erde den Götzendienst zugeteilt habe" (S. 74). „Verdient nicht," ruft der entrüstete Hr. Delitzsch aus, „ein solch vermeintlicher Gott die Benennung „Boscheth" d. i. Schandgötze?" Wenn Gott, wie ja Hr. Delitzsch wohl zugibt, der Weltregent ist, dann geschieht alles unter seiner Oberleitung. Wer anders kann also den Völkern den Götzendienst zugeteilt haben als der Allherr? Und zwar als G e r i c h t über die von ihm d. h. von seiner Uroffenbarung abgefallene Völkerwelt, vgl. Röm. 1, 18—25 (Apgsch. 14, 16 „der in vergangenen Zeiten hat lassen alle Heiden wandeln ihre eigenen Wege"); anderseits aber auch, wie Aug. Dillmann bemerkt, „um ihr Gottesbewußtsein daran wach zu erhalten". Es war keine für immer gewollte „Zuteilung" an den Götzendienst. Sondern es sollte eine Zeit kommen, wo er sich einem der Völker, nämlich dem Volk Israel, aufs neue offenbarte. Und diese neue Offenbarung sollte auch den Völkern zugute kommen. Dies ist der Gang der Heilsgeschichte, welchen derjenige nicht sehen kann, welchem — nicht ohne seine Schuld — Gott Blindheit „zugeteilt" hat.

„Um Israels Gott zu sein, bedurfte Jaho eines Landes, das ihm bzw. seinem Volke ganz allein zu eigen gehörte,

auf dessen Boden er ganz allein, so wie er es wünschte, verehrt werden konnte, ohne sich mit andern Göttern in die Herrschaft zu teilen. . . . Die jüdischen Exulanten antworten auf die Forderung, ein Lied von Zion zu singen, mit der Wehklage (Ps. 137, 4): Wie könnten wir Jaho besingen auf Boden der Fremde?" (S. 40). Es ist geradezu jämmerlich, wie Hr. Delitzsch den Sinn der Schrift entstellen kann. Der Psalmvers will sagen: „Wenn auch ihre Oberherren sie zum Singen aufforderten, um sich an ihren Nationalliedern zu kurzweilen, so fühlten sie sich in dem fremden Lande doch nicht gemutet, Lieder zu singen, wie sie einst bei den heimischen Gottesdiensten erklangen" (Frz. Delitzsch).

Wir brechen ab und gehen zum „Babylonischen" über.

Daß in einem einzelnen Punkt nach Hrn. Delitzschs Auffassung Hammurabis (ca. 2250 v. Chr.) Gesetz besser war, als die betreffende Thoravorschrift, ist ihm ein solches Entzücken, daß er es „turmhoch" über dem Gesetz Jahos stehen läßt (S. 78). Es handelt sich um die Ehescheidung. Zunächst mag, damit sie wissen, wer wirklich der schlechtere Gesetzgeber ist, den Lesern des Hrn. Delitzsch gesagt sein, daß Hammurabi (§ 117) gestattet, die Frau zu verkaufen. Die Thora (Deut. 21, 10—14) aber verbietet dem Manne sogar, die Kriegsgefangene, nachdem er sie zum Weib genommen, zu verkaufen. Über den Verkauf einer rechtmäßigen Gattin findet sich keine Bestimmung in der Thora, weil, wie Blau („Jüdische Ehescheidung" I, 11 [Budapest 1911]) mit Recht bemerkt, dies dem Manne gar nicht einfallen konnte, wie bei der Kriegsgefangenen. Also: Nicht einmal eine Kriegsgefangene, die zum Weib genommen wurde, geschweige denn eine rechtmäßige Gattin, darf nach mosaischem Recht verkauft werden. Hammurabi gestattet es. Wer ist nun der „Turmhohe"? Was die Ehescheidung betrifft, so besitzt nach dem Kodex Hammurabis der Mann das unbeschränkte Recht der

Scheidung. Nach der Thora (Deut. 24, 1) ist Voraussetzung zur Scheidung, daß der Mann am Weib gefunden hat eine ערות דבר „etwas Garstiges", m. a. W. nach Vollzug der Ehe geschlechtlich enttäuscht ist (Blau, S. 18); es hat also nach der Thora der Mann kein unbeschränktes Recht der Scheidung. Wer steht höher, Hammurabi oder Mose? Nach Hammurabi gibt es ferner bei der Scheidung keinen Scheidebrief, nur ein Scheidegeld, eine Entschädigung der entlassenen Frau. Hr. Delitzsch hält das Scheidegeld für etwas „turmhoch" über dem Scheidebrief Stehendes. Er meint also, ein Dokument, welches, wie er selbst sagt, die Frau „vor der Beschuldigung willkürlichen Verlassens schützen sollte" (S. 79), habe für sie keinen besonderen Wert gehabt? Es hatte den großen Wert, daß die Frau über ihre eigene Person wieder frei verfügen und einen andern Mann heiraten konnte, nachdem der erste Mann allen seinen Rechten, die er als Gatte und Herr über die Frau hatte, entsagt hat. Der „turmhohe" Hammurabi denkt nicht daran, der entlassenen Frau eine solche Legitimation auszustellen, welche ihr bescheinigt, daß der Mann sie aus freien Stücken freigegeben habe und sie ihm nicht entlaufen sei. Die Ausstellung des Scheidebriefes oder die Ehescheidung wird endlich bei Mose mit einem Warnungszusatz versehen. Wenn nämlich der zweite Mann, der die entlassene Frau sich zum Weibe genommen, ihr gram wird und ihr einen Scheidebrief schreibt, oder wenn dieser zweite Mann stirbt, so kann der erste Mann (der den übereilten Scheidebrief bereut hat) sie nicht wiederum nehmen, daß sie sein Weib sei, nachdem sie (für ihn durch die zweite Ehe) verunreinigt worden, denn ein Greuel ist das vor Jhvh (Deut. 24, 4). Man sieht, Mose, der die herkömmliche Sitte der Ehescheidung nicht ganz aufheben konnte, wollte wenigstens gegen leichtfertige Ehescheidungen einen Riegel vorschieben. Durch diese Mizwah sieht man bereits hindurchschimmern das später in Mal. 2, 16 hell aufstrahlende Prinzip

der Uroffenbarung, daß eine Ehe (den Fall des Ehebruchs ausgenommen) unauflöslich sei. Wer steht nun turmhoch über dem andern, Hammurabi oder Mose? Die andere von Hrn. Delitzsch angezogene Schriftstelle Micha 2, 9 handelt nicht von Ehescheidung, wie er in seiner Flüchtigkeit trotz „strengster, immer erneuter Prüfung" (S. 6) sich einbildet.

Sabbat. S. 99 schreibt Hr. Delitzsch: „Was den wöchentlichen Ruhetag oder Sabbat betrifft, den das Judentum so stolz ist, der Menschheit geschenkt zu haben, so bleibt es dabei, daß den Babyloniern schon lange zuvor der 7. Tag als ein Unglückstag galt, an dem ebendeshalb keinerlei Arbeit getan werden sollte, daß somit die Institution des Sabbattages in einem babylonischen Aberglauben wurzelt, der sich auch den Hebräern mitteilte." Mit den Hrn. Delitzsch natürlich nicht unbekannten Bedenken, die sich gegen seine Hypothese erheben, macht er seine Leser nicht bekannt: 1. der israelitische Sabbat ein Freudentag (kein Unglückstag); 2. der israelitische Sabbat ist an keine Nummer der Monatstage gebunden wie die 4 babylonischen Unglückstage, die auf den 7., 14., 21., 28. Tag im Monat fielen; denn die israelitische Woche, deren Schluß der Sabbat war, lief, ohne Rücksicht auf die Monatsanfänge regelmäßig weiter. 3. Woher weiß Hr. Delitzsch, daß die 4 babylonischen Unglückstage, welche „böse Tage" hießen, auch „Sabbate" genannt wurden? Er kann es nicht beweisen. 4. Woher weiß Hr. Delitzsch, daß die 4 babylonischen Unglückstage Tage der allgemeinen Arbeitsenthaltung waren, wie die israelitischen Sabbate? In Babel haben die Sklaven immer gearbeitet, wogegen nach Mose es eine Hauptsache ist, daß die Sklaven und das Vieh am Sabbat ruhen sollen (Ex. 23, 12). 5. Nach einem im Jahre 1904 durch Th. G. Pinches bekannt gemachten Keilschrifttext hieß der 15. Tag des Monats „schapatti", was von dem genannten Gelehrten mit „schapattu" oder „schabattu" identifiziert wird; schabattu aber wird in

einem assyrischen Vokabular erklärt mit „um nuch libbi" = „Tag der Beruhigung des Herzens" (nämlich des Herzens der Götter). Es hat also aller Wahrscheinlichkeit nach bei den Babyloniern nur einen „schabattu" im Monat gegeben, nämlich am 15., und dieser war kein Freudentag, sondern ein Sühn- oder Bußtag. Es gehört etwas dazu, den israelitischen Sabbat für eine von den Babyloniern überkommene Institution auszugeben.

Der bab. Unglücksgott Schibu steckt nach Hrn. Delitzsch (S. 100) nicht nur im hebräischen Zeitwort נִשְׁבַּע „schwören" (eigentlich sich „dem Gott Scheba, sozusagen dem Teufel verschreiben"), sondern auch in den 3 weiblichen Namen Elischeba, Jehoscheba, Bathscheba. Hr. Delitzsch meint, es habe bei den Hebräern die Geburt eines Mädchens „als kein reines Glück, viel eher als ein Unglück gegolten". Es dürfte Hrn. Delitzsch schwer fallen, aus der alttestamentlichen Literatur, welche weibliche Namen wie Chawwah („Leben" = Fortpflanzerin des Lebens), Thamar („Palme", Bild imponierender Frauenschönheit), Deborah (Biene), Sarah (Fürstin) und andere das Weib auszeichnende Namen aufweist und welche das Hohelied und das Frauenlob in den Sprüchen Salomonis enthält, den Beweis zu liefern, daß die Geburt eines Mädchens „eher als ein Unglück gegolten habe". Daß aber Jhvh, der den Juden heiligste Gottesname, mit dem heidnischen Scheba sollte zusammengestellt worden sein (Jehoscheba), ist eine Idee des Hrn. Delitzsch, so ungereimt, daß darüber kein weiteres Wort zu verlieren ist. Es ist bekanntlich im Alten Testament von „Unglück" viel die Rede, und es wäre, wenn der babylonische Unglücksgott Scheba den Kindern Israel eine geläufige Figur gewesen wäre, reichlich Gelegenheit gewesen, ihn zu zitieren. Es ist aber nirgends von ihm die Rede, wohl aber von Jhvh, als dem Urheber des Unglücks („ist auch ein Unglück in der Stadt, das Jhvh nicht tue?" Amos 3, 6). Daß die Geburt eines

Mädchens als Unglück angesehen wurde, dafür fehlt jeder positive Beweis und verbietet sich durch Stellen wie Deut. 7, 13: „Zum Lohne, daß ihr gehorchet diesen Vorschriften und sie beobachtet und tut, wird Jhvh dein Gott dir bewahren den Bund und die Gnade, die er geschworen deinen Vätern, und er wird dich lieben und dich segnen und dich mehren und deine Leibesfrucht segnen." Was בַּת שֶׁבַע als Mädchenname betrifft, so findet derselbe möglicherweise seine Erklärung in dem Pflanzenterminus, den wir in der Tosefta Schebiith Anf. lesen. Es heißt dort, ein „junger Baum" ist ein Weinstock, wenn er 5 jährig, ein Feigenbaum, wenn er 6 jährig, ein Ölbaum, wenn er eine Bath Scheba oder siebenjährig ist. Daß „siebenjähriger Ölbaum", d. h. Ölbaum in vollster Jugendschönheit, ein passender Mädchenname wäre (vgl. Thamar, die Palme), ist nicht zu leugnen und jedenfalls annehmbarer als das Fündlein des krankhaft nach babylonischen Sächlein suchenden Hrn. Delitzsch.

Kosmogonie. „Die biblische Darstellung des Weltschöpfungshergangs ist den Babyloniern entlehnt" (S. 95). Die kolossalen Verschiedenheiten zwischen der biblischen und babylonischen Kosmogonie, welche Hr. Delitzsch ganz unberücksichtigt läßt, sind seiner Hypothese nicht förderlich, daß die Quelle für den biblischen Schöpfungsbericht der babylonische ist. „Die wenigen Ähnlichkeiten erklären sich durch Annahme einer gemeinsamen älteren Überlieferung" (Strack, Die Genesis[2] 7 [München 1905]). „Wenn Entlehnung stattgefunden hätte, müßte sie über die ganze Urgeschichte oder doch deren Hauptpunkte sich erstrecken. Aber zu Paradies und Sündenfall, Kain und Abel, Noahs Trunkenheit, dem Eroberer und Städtegründer Nimrod, der Sprachenverwirrung hat man in den Keilinschriften keine wirklichen Parallelen gefunden" (Strack, a. a. O.). Da Hr. Delitzsch den mythologischen Charakter der babylonischen Kosmogonie ohne weiteres

zugibt und da er ferner die Möglichkeit, ja Notwendigkeit nicht bestreiten wird, daß dieser phantastischen Kosmogonie eine einfachere und wahrere Überlieferung über die Erschaffung der Welt durch Einen Gott, außer dem es keine anderen Götter gab, vorausgegangen ist, so hat die majestätisch einfache biblische Kosmogonie auf alle Fälle den Charakter größerer Ursprünglichkeit und Echtheit. Davon sagt Hr. Delitzsch kein Wort.

Da Hr. Delitzsch das Tetragrammaton (wofür er unrichtig „Tetragramm" sagt), d. h. den 4 buchstabigen Gottesnamen transkribieren wollte, hätte er nicht, den 4. Buchstaben ה ausschaltend, „Jaho" schreiben sollen, sondern „Jahoh". Die Richtigkeit dieser Lesung, wofür er übrigens auch „Jeho" für möglich hält, „glaubt" er in seinem (noch nicht erschienenen) Hebräischen Wörterbuch bewiesen zu haben (S. 111). Wir unsererseits glauben, nach den zahlreichen Irrtümern und Willkürlichkeiten, die den wissenschaftlichen Charakter vorliegender Schrift gründlich zerstört haben, seinem Artikel „Jaho" mit aller Skepsis entgegensehen zu sollen. Das einzig Angezeigte scheint uns, das Tetragrammaton überhaupt nicht zu vokalisieren und es „Jhvh" zu transkribieren. — „Ein etymologischer Zusammenhang mit dem hebräischen הָוָה „sein" ist trotz Ex. 3, 14 ausgeschlossen." So? Das haben die Leser ohne Begründung einfach zu glauben, weil Hr. Delitzsch es sagt. — „Es wird sich wohl noch herausstellen, daß der Gott Jaho ebenso wie der Gott Scheba und die Königin Astarte, Aschera der Zahl derjenigen amoritischen Gottheiten zugehört, die in Babylonien beheimatet waren, und daß sein Name den „Erhabenen" bedeutet." O hätte doch Hr. Delitzsch seiner Schrift das Motto gegeben: חלמתי הלמתי (Jer. 23, 25)!

Schließlich noch etwas Neutestamentliches, wo Hr. Delitzsch genau so „unternähmend" hantiert wie im A. T. Er schreibt S. 94: „Jedermann weiß, daß

der geschichtliche Wert der Genealogie in Mt. 1, 1—16 gleich Null ist." Jedermann? Ein Hrn. Delitzsch hoffentlich nicht ganz unbekannter Geistesriese, Prof. Theod. Zahn (Erlangen), schreibt in seiner neutestamentlichen Einleitung[3] II, 278: „Daß der Zimmermann Josef, als dessen Sohn Jesus allen bekannt war (Matth. 13, 55; Luk. 3, 23; 4, 22; Joh. 1, 46; 6, 42), und dessen Stammbaum Mt. als denjenigen Jesu darbietet, ein Davidssohn sei, war nicht eine Sondermeinung der christlichen Gemeinde, welche aus dem Bekenntnis zu Jesus als dem Messias erwachsen sein könnte (Matth. 1, 16. 20; Luk. 1, 27), sondern war eine unter seinen Volks- und Zeitgenossen allgemein bekannte und anerkannte Tatsache. Wenn alles Volk den Josefssohn Jesus einen D a v i d s sohn nannte und die Frage, ob er der eine erwartete Davidssohn sei, zu bejahen sich geneigt zeigte (Matth. 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30. 31; 21, 9. 15), so verneinten die Gegner wohl diese Frage, bestritten aber nicht jene Voraussetzung. Nach dem Zeugnis der Evangelien, die uns doch die mannigfaltigsten Einwendungen vorführen, welche die Gegner gegen Jesus erhoben, haben diese auch in der größten Erbitterung niemals versucht, die Davidische Abkunft Jesu, d. h. Josefs, anzufechten und dadurch dem ganzen Unternehmen Jesu den Boden zu entziehen." Ferner Zahn II, 297: „Daß die Davididen, solange der Tempel stand, ihre Abkunft glaubten nachweisen zu können, zeigt das Verzeichnis der Tage, an welchen die verschiedenen Geschlechter das Brennholz für den Brandopferaltar zu liefern hatten, in MTaan 4, 5 (vgl. Schürer II, 260): am 20. Tammus das Haus Davids. Im N. T. vgl. Luk. 1, 5; 2, 36; Röm. 11, 1; Phil. 3, 5."

Hr. Delitzsch bittet in der Vorrede (S. 6) im voraus um Verzeihung, wenn er „sich in der Wahl dieses oder jenes Ausdrucks vergriffen haben sollte." Nach unserem Gefühl handelt es sich viel weniger um einzelne maßlose Ausdrücke, daß er z. B. Jhvh einen „Schandgötzen" oder die Propheten

„Verrückte" nennt, als darum, daß seine ganze Schrift vom ersten bis zum letzten Wort eingetaucht ist in die Pfuhlbrühe des giftigsten Antisemitismus, der sich — im Gegensatz zum älteren Antisemitismus eines Eisenmenger und Rohling — an die heiligen Schriften herangemacht hat mit einer „zum Schweinsrüssel entarteten kritischen Nase"[1])

[1]) Ausdruck von Frz. Delitzsch in seinem Koheleth-Kommentar S. 398.

Nachwort der Schriftleitung. Während der Drucklegung dieses Heftes sind zwei weitere Aufsätze gegen Delitzschs Schrift von nichtjüdischen Theologen erschienen. In der katholischen Zeitschrift „Theologie und Glaube", Jahrgang XII, S. 138 ff., setzt sich Prof. Norbert Peters in streng sachlicher Weise mit Delitzsch auseinander, um abschließend dessen Buch als „eine Schmach für die Universität Berlin und eine Schande für die deutsche Wissenschaft" zu bezeichnen. In der Berliner Zeitschrift „Jeschurun" (VII, 513 ff.) gibt Geheimrat E. König unter dem Titel „Der neueste Ansturm gegen die religionsgeschichtliche Stellung Israels" eine Zusammenfassung der Hauptgedanken seiner Schrift: „Fr. Delitzschs „Die große Täuschung" kritisch beleuchtet".

Die Stellung der Juden in den 1793 und 1795 von Preußen erworbenen polnischen Provinzen zur Zeit der Besitznahme.

Von **Jacob Jacobson.**

(Fortsetzung)

In ganz Südpreußen gab es 1739 christliche und 1159 jüdische (zur Führung von Handelsbüchern verpflichtete) Handelsleute[1]); in der ersten preußischen Zeit waren in der Stadt Posen 74 christliche aber 271 jüdische Firmen zur Führung von Handelsbüchern verpflichtet[2]) — aber nur 2 von den letzteren waren Handelstreibende I. Klasse[3]). In Lissa, der drittgrößten Stadt Südpreußens, wurden unter 55 Kaufleuten 40 als Juden bezeichnet[4]), in einer Stadt wie Rogasen waren unter 57 Kaufleuten gar nur 2 Christen[5]), in Lissa unter 201 Mäklern 200 Juden[6]), in Kempen unter 81 Krämern 80 Juden[7]), in Grätz allein über 100 jüdische Kornhändler und Kornmäkler[8]), das Rathaus in Siemiatyce[9]) faßte über 100 jüdische Kaufmannsgewölbe — so und so ähnlich lauten zumeist die Zahlen.

In ihnen liegt der Einfluß beschlossen, den das jüdische Element auf allen Teilgebieten des Handels in Polen ausübte.

---

[1]) Krug 50. Geh. St. A. Rep. 7 C 1a v. I. 171.

[2]) D. J. 1793, S. 531. Jaffé 23 hat d. Zahlen 73 u. 303.

[3]) D. J. 1793, S. 531.

[4]) Ortsch. Nr. 644.

[5]) Ortsch. Nr. 1253.

[6]) Ortsch. Nr. 644.

[7]) St. A. Pos.: Kempen C. 1. In Petrikau gab es überhaupt weder chr. Kaufleute noch chr. Schneider. Geh. St. A. Rep. 7 C. 1a v. III. 48.

[8]) Ortsch. Nr. 366.

[9]) Holsche I. 466.

Von den industriellen Erzeugnissen Südpreußens[1]) war das wichtigste das Tuch[2]). Gewinnung des dazu nötigen Rohstoffes, Herstellung des Fabrikats, Verkauf und Versand ins Ausland lagen zum allergrößten Teil in den Händen der Juden, bzw. in ihrer nächsten Einflußsphäre. Die Wolle wurde hauptsächlich durch Juden auf dem platten Lande von den Edelleuten, den Juden, die die Schäfereien gepachtet hatten, und von den Bauern vor der Schur gegen vorschußweise Bezahlung aufgekauft[3]), von den Aufkäufern selbst gewaschen[4]) und dann den Tuchmachern gegen Kredit oder auf Bezahlung in Geld oder fertigen Tüchern oder gegen festen Lohn zur Verarbeitung übergeben[5]). Der meist arme Tuchmacher war ganz abhängig von dem jüdischen Händler, der ihm Material und das notwendigste Betriebskapital zu den ungünstigsten Bedingungen abgab[6]) — ähnlich wie auch

[1]) Die Beschaffenheit des Aktenmaterials bringt es mit sich, daß sich Südpr. mehr in den Vordergrund schiebt als Neuostpr.

[2]) D. J. 1793, S. 525. Siehe überhaupt den großen Bericht des Assessors, späteren Staatsrates Kunth, des Erziehers der Brüder Humboldt: „Ueber den Zustand des Manufaktur- und Fabrikenwesens in dem Kammerdepartement Posen", 20. 9. 1793. D. J. 1793, S. 553—81.

[3]) D. J. 1793, S. 538, 556. A. VII. 20 Bl. 169 ff. (Kurnik Santomischel, Schwersenz) Holsche II. 312 (Posen). A. Wundrak: Schrimm in südpr. Zeit, Beilage zum Jahresber. d. Kgl. Gymn. zu Schrimm, 1913, S. 21. Im Petrikauer Departement gab es überhaupt nur jüdische Wollhändler. D. J. 1793 S. 580.

[4]) Die jüdischen Wollhändler wurden unredlicher Manipulationen und technischer Nachlässigkeit vor dem Verkauf der Wolle beschuldigt. D. J. 1793 S. 556, 561. Auch gegen die jüdischen Inhaber der Viehpacht wird manchmal ein ähnlicher Vorwurf erhoben. D. J. 1793, S. 538. A. VIII. 1a, Bl. 168.

[5]) In Rogasen beispielsweise gaben sich die armen Tuchmacher damit zufrieden. St. A. Pos.: Rogasen C. 1 Prot. v. 8. I. 1795. Ebenso im allg. im Netzedistrikt. Bär I. 436.

[6]) St. A. Pos.: Rawitsch C. 1 (von Bürgermeister und Rat aufgenommenes Gutachten zur Aufrechterhaltung des Rawitscher Nahrungsstandes. 3. 11. 1800). Holsche II. 277 u. 30. (Bei

der arme Tuchmacher in Westpreußen[1]) durch die jüdischen, der Schlesiens durch die christlichen Beherrscher des Wollhandelmonopols ausgepreßt worden war[2]).

Der Vertrieb der unter solchen Bedingungen gelieferten Tücher und der vom Ausland gebrauchten Wolle[3]) ging ebenfalls größtenteils durch die Hände der Juden. Zur Zeit der Besitznahme hatte in Posen der Jude Götz den „stärksten Vertrieb mit inländischen Tüchern"[4]), in Lissa, der größten Tuchfabrikationsstadt der Provinz, waren die Tuchhändler ausschließlich Juden[5]); sie handelten mit in- und ausländischen Tüchern nach Litauen, der Urkraine, der Moldau und nach Petersburg[6]) und entfalteten einen regen Meßverkehr, und selbst von einem solchen Außenposten wie der Kurniker Tuchfabrik, wo nur 30 Spinner mit 4 Stühlen in Tätigkeit waren[7]), handelten die dortigen Juden nach Lissa, Rawitsch, Bojanowo und Züllichau. In Rawitsch bot der Tuchmarkt Gelegenheit zu ausgedehntem Tauschhandel mit kleinpolnischen Juden[8]).

Beschreibung der Haupttuchmacherstädte Lissa und Rawitsch) Lewin 18 ff. H. Brandt, Beiträge zur Geschichte der Stadt Ostrowo in südpreußischer Zeit. Festschrift zum 50 jährigen Bestehen des Kgl. Gymnasiums. (Ostrowo 1895) 45.

[1]) Bär, II. 624 ff.

[2]) R. Koser: Geschichte Friedrich des Großen. III. (Stuttgart und Berlin 1913) 239.

[3]) Aus Großpolen wurde Wolle nach Preußisch- und Oesterreichisch-Schlesien, nach Sachsen, Böhmen und Mähren ausgeführt. D. J. 1793 S. 527 und 556.

[4]) D. J. 1793, S. 560.

[5]) D. J. 1793, S. 559.

[6]) Bloch 610. Lewin 30. (Sie brachten dafür russische Erzeugnisse nach Berlin und Leipzig.)

[7]) Ortsch. Nr. 570.

[8]) Das Tauschobjekt war importierter Branntwein, weswegen die Grundherrschaft im Interesse des städt. Brauurbars eine mäßige Abgabe auf den Branntwein, die Topfzinse, legte, die jährl. 1013 Fl. brachte. Als aber der Grundherr 1775 den Branntweinschank den

Wie der Woll- und Tuchhandel[1]), wurde auch der Lederhandel fast nur von Juden betrieben[2]); ebenso waren sie sehr stark vertreten beim Handel mit Mehl, mit Wachs und dem vom Ausland stark begehrten Honig[3]), beim Handel mit dem von ihnen bereiteten Metgetränk[4]), dem mit Holz[5]) und Pottasche, mit Fellen und Eisen, beim Pferdehandel[6]) — auch als Armeelieferanten[7]) –, beim Handel mit Salz, mit Material-, Schnitt- und Galanteriewaren, bei dem für katholische Länder so wichtigen Fisch- und Heringshandel[8]) und selbstverständlich auch beim Wechselgeschäft[9]).

Den Handel mit Getreide, dem Hauptausfuhrartikel Polens, hatten die Juden allerdings erst mit Hilfe und im Dienst des Adels zu einem ergiebigen Ausfuhrgeschäft gestalten können, da der Adel nicht nur für die eigene Ernte, sondern auch für das aufgekaufte und sogar für das schon

---

Bürgern entzog und für 9000 Fl. verpachtete — der Pächter war ein Christ — blieben zum Nachteil des Rawitscher Handels die kleinpolnischen Juden aus. St. A. Pos.: Rawitsch C. 1.

[1]) Auch im Netzedistrikt war die Tuchfabrikation, der Hauptnahrungszweig des Bezirks, in vollständiger Abhängigkeit von den Juden gewesen, und dort hatten sie ebenfalls den Tuchhandel vollkommen und allein beherrscht. Bär I. 431, 461 ff.

[2]) D. J. 1793, S. 578.

[3]) Hüppe 305.

[4]) Nach Struensee 116 hatten den Weinhandel die christlichen Kaufleute fast ausschließlich für sich behalten können.

[5]) Allerdings wird ihnen auch die Verwüstung der poln. Wälder zum Vorwurf gemacht. L. Gervais, Notizen von Preußen mit besonderer Rücksicht auf die Prov. Litauen II. (Königsberg 1796) 203. Danach Herzberg 34.

[6]) In Meseritz gab es allein 21 jüd. Pferdehändler. St. A. Pos. Meseritz C. 1.

[7]) Siehe die beglaubigten Angaben des preuß. Lieferanten Isaac Itzig aus Flatow in A. VIII. 4. Geh. St. A. Rep. 96. 242. A v. II. 35. Geh. St. A. Rep. 96 B. 94, Bl. 380: Kab. Ordre v. 28. 6. 1795.

[8]) Geh. St. A. Rep. 7 C. 1a v. III. 52. Bloch 606. Lewin 30. Auch der Fischkonsum der Juden selbst war stark. D. J. 1793 S. 287.

[9]) Lewin 30.

verhandelte Getreide zollfreie Ausfuhr genoß, und die Juden im Besitze adliger Protektionen und Atteste — trotz der gerade ihnen dafür angedrohten schweren Strafen — derselben Vorteile teilhaftig wurden[1]). Ähnlich verhielt es sich beim Viehexportgeschäft, das ebenso wie der Getreideexport nicht unter den Begriff der dem Edelmann bei Verlust des Adels verbotenen Kaufmannschaft fiel[2]).

Auf den ausländischen Messen, auf denen, und nicht im Lande selbst, der eigentliche Warenumsatz stattfand[3]), spielte „der jüdische Allerweltshändler, der an die Stelle des deutschen Stadtkaufmanns getreten war"[4]), noch immer eine sehr wichtige Rolle, und seiner Schlauheit und zum Ertragen von Plackereien und Roheiten geschulten Geduld war es gegeben und überlassen[5]), die drückenden polnischen Zollbestimmungen — die noch besonders gegen ihn gemünzt waren[6]) — zu durchbrechen und zu umgehen oder direkt die Waren einzuschmuggeln[7]).

---

[1]) Rachel 485. Hüppe 304.

[2]) D. J. 1793 S. 516. Rachel 487. Kausch I. 139. Noch 1772 wurden aus der Republik 80 000 Rinder auf den ausländischen Markt gebracht. Hüppe 304.

[3]) Rachel 487.

[4]) Rachel 488.

[5]) 1764 hatte Polen einen neuen Zolltarif eingeführt, durch den die Zollgebühren stark erhöht waren. Der schlesische Minister Schlabrendorff glaubte aber, von ihm für den Breslauer Handel nichts zu befürchten zu brauchen, da die poln. Juden schon darum herumzukommen wissen würden, weil sie den Ein- und Ausfuhrzoll selbst zahlen müßten und schon mit den Zollbehörden Kontrakte auf 2—3 Jahre abgeschlossen hätten. Fechner 96. Brawer 89.

[6]) Reformierte und Juden hatten einen höheren Zoll zu zahlen als die katholischen Kaufleute. Fournier 448.

[7]) Der Schmuggel gehörte überhaupt zu den dem damaligen europäischen Finanzsystem angepaßten Handelsgepflogenheiten. Koser a. a. O. III. 227. Struensee 120 hebt den der gewinnsüchtigen jüd. Nazion ganz eigenen Hang hervor, verbotene Waaren ein- und auszuführen, betont aber gleichzeitig, wie gewagt der Schmuggel war, sodaß „unter 1000 Konterbandiers kaum einer reich geworden

Das Mosaik der Literatur- und Aktennotizen gibt eine Vorstellung von der Verbindung besonders der großpolnischen Juden mit den bedeutendsten Meßplätzen.

Die ständige Verbindung der Lissaer und Krotoschiner Juden mit dem Breslauer Markt hatte Gründungen eigener Synagogen in Breslau hervorgerufen[1]), auch in Leipzig, wohin sie, wie nach Berlin, russische Erzeugnisse brachten[2]), hatte die ständige Anwesenheit von Lissaer Handeltreibenden zur Gründung einer Synagoge und eines Unterstützungsvereins geführt[3]), In Breslau wurde sogar die polnische Judenschaft beständig durch aus ihrer Mitte gewählte Bevollmächtigte vertreten[4]), für die Juden, die in Danzig Handel trieben, hatte die jüdisch-polnische Vierländersynode, die 1719 in Jaroslau tagte, ein eigenes Marktgericht eingesetzt[5]), die Posener Juden hatten ihre eigenen Marktrichter auf den Märkten in Gnesen, Thorn, Danzig, Breslau, Lublin und Jaroslau[6]).

Im Jahre der Besitzergreifung — 1793 — finden wir unter anderem die jüdischen Gemeindeältesten von Krotoschin, Jutroschin, Konin und Kolo auf der Frankfurter

---

sei". Die Kabinettsordre Friedrich II. an den westpr. Kammerdirektor Domhardt v. 9. 3. 1785 war besonders gegen den Kontrebandehandel der „immer am verdächtigsten bleibenden Juden, hauptsächlich der die Frankfurter Messe besuchenden" gerichtet. Bär I. 509. Dies wird bestätigt durch das Reskript des Gen. Dir. an die Bromberger Kammerdeputation v. 27. 2. 1792. St. A. Pos. Westpr. Zeit Kam. Rep. II. III. 13a Nr. 3 XIV. Auch Brawer 89 hebt hervor, daß die Kenntnis des Landes „manchem, besonders den Juden, half, den Mautschranken auszuweichen".

[1]) Lewin 32 ff. Ms. XXXVII. (Preßburg 1893) 96.

[2]) Bloch 610.

[3]) Lewin 34 ff.

[4]) Die sog. Schamesse, die der Judenkommission unterstellt waren, Lewin 31. Auch in Danzig erscheint — 1705 — ein von den Lissaer Aeltesten gewählter Landesschames. Lewin 35.

[5]) Lewin 35.

[6]) Z. XI. 132.

Messe[1]). Die Kalischer Juden [2]) exportierten im selben Jahre nach Breslau, Kreuzburg und Reichenbach, die Kutnoer Juden[3]) waren auf der Frankfurter und Leipziger Messe vertreten, die Aufkäufer von Lorsky in Sieradien[4]) führten die rohen Produkte nach Breslau, Leipzig, Elbing oder Danzig, die Juden von Bialystok[5]) bereisten die Frankfurter und Leipziger Messen, die Juden von Siemiatyce[6]) in Neuostpreußen bezogen die deutschen Messen, und der Meßhandel der Juden des neuostpreußischen Tykocin[7]) war ebenfalls bedeutend.

Es scheint aber gleichwohl durch die Erschwerungen, mit denen Friedrich der Große nach der ersten polnischen Teilung die Republik handelspolitisch abzuschnüren versucht hatte[8]), auch das polnisch-jüdische Auslandsgeschäft gelitten zu haben[9]), und die merkantilistische Behandlung, die nach der Aufteilung Polens die neuen Provinzen erfuhren, blieb nicht ohne Einwirkung auf den Meßverkehr[10]).

Um die Wende des 18. Jahrhunderts ist allerdings ein Nachlassen des von der österreichischen[11]) und preu-

---

[1]) A VIII. 5. Bl. 3 (Kalisch 21. 7. 1793).

[2]) Geh. St. A. Rep. 7 C. 1a v. III. 52.

[3]) Fritz Grützmacher: Grundherrschaft und Bürgerschaft in den südpreuß. Mediatstädten. Z. XXVII. 90.

[4]) Geh. St. A. Rep. 7 C. 1a v. III. 47.

[5]) Holsche I. 451. [6]) Holsche I. 467. [7]) Holsche I. 471.

[8]) D. J. 1793, S. 515 ff.

[9]) Struensee 111, 116.

[10]) Der Verfasser eines in den Jahrb. der preuß. Monarchie VII. (1800) 316 erschienenen Aufsatzes „Ueber die der Frankfurter Messe bevorstehende Reform" meint zwar, daß durch die poln. Teilungen und die Verwandlung der poln. Ausländer zu Inländern die Anzahl der Käufer nur unbeträchtlich vermindert worden sei, eine für Holsche gemachte amtliche Darstellung des Handels der Peysernschen steuerrätlichen Inspektion kommt aber ganz allgemein hinsichtlich der südpreußischen Juden zu einer weniger optimistischen Auffassung. A. VII. 20 Bl. 125.

[11]) Zu vergl. u. a. Rönne und Simon 224 und Ztschr. IV. 200.

ßischen[1]) Regierung gleichmäßig begünstigten polnisch-jüdischen Zustroms zu dem Breslauer Handelsgeschäft spürbar. Während 1751 noch wöchentlich 15—20 Lissaer jüdische Kaufleute, und an einem Markt- und Meßtage 200—300 von Lissa und Umgegend nach Breslau kamen, sind es 1799 unter den veränderten politischen Verhältnissen nur noch wenige[2]). Aber sowohl für das Aufkommen der Frankfurter Margaretenmesse[3]), als auch für den polnischen Handel mit Königsberg[4]) durfte die preußische Regierung noch mit Recht auf die jüdischen Handelsbeziehungen bauen; denn die von David Friedländer mit größter Bestimmtheit aufgestellte Behauptung, daß auf die Messen nach Frankfurt und Leipzig jährlich aus Warschau höchstens 30, aus Posen 25 und aus Lissa 10 jüdische Kaufleute kämen, und daß Warschauer und Posener Juden nach Königsberg und Danzig überhaupt keinen Handelsverkehr hätten, ist eine „paradoxe Übertreibung"[5]).

Doch mögen die politischen Erschütterungen, wie selbstverständlich, immerhin auch das polnisch-jüdische Handelsgefüge nicht unberührt gelassen haben, so darf die erlittene Einbuße doch nicht überschätzt werden.

---

[1]) Fechner passim und der charakteristische § 17 des der Breslauer Judengemeinde vom 21. 5. 1790 erteilten Reglements. Rönne und Simon 229. Es wird hier übrigens ein Unterschied gemacht zwischen den „sich in Breslau aufhaltenden poln. Gränzjuden" und den „Brodyer und andern poln. Handels-Juden", und zwar zu Ungunsten der ersteren, weil sie zu unerwünscht langem Aufenthalt bezw. zu heimlicher Ansiedelung in Breslau geneigt waren.

[2]) Lewin 31.

[3]) Publicandum vom 16. 6. 1794, St. A. Pos. S. P. Z.-D. 25 v. III. 105.

[4]) Geh. St. A. Rep. 96. 226 (Gen. Dir. an den König 23. 5. 1795).

[5]) Geh. St. A. Gen. Dep. LVII 19, Bl. 9. Friedländers Bemerkungen zu dem geplanten Generaljudenreglement für Süd- und Neuostpreußen (1797).

Was alle Beobachter in den bewegten Zeiten der Teilungsjahre festgestellt hatten[1]), faßte Wedell, der Südpreußen in Hoyms Auftrage im Jahre 1797 bereist hatte, in seinem großzügigen Reisebericht kurz und treffend in den Satz zusammen: „Der ganze Detailhandel liegt in den Händen der Juden"[2]).

Auf dieses Verkaufsgeschäft gründete sich ganz besonders ihre Bedeutung für die städtischen Siedelungen, hierdurch wurden sie belebendes Element für die polnischen Städte.

Es will noch nicht so viel besagen, daß die Läden der Warschauer Juden gewöhnlich mit Käufern gefüllt waren[3]), daß in der Lissaer Judenstadt beinahe täglich alles zu haben war[4]), daß die Posener Juden durch ihre mannigfachen Handelsgeschäfte einen großen Einfluß auf den lebhaften Verkehr der Stadt ausübten[5]), und daß fast aller Kleinhandel in den großen Städten in den Händen der Juden und gewinnsüchtiger Ausländer lag[6]) — viel bemerkenswerter ist, daß zumeist erst durch die handels- und gewerbetreibenden Juden Städte und Städtchen über das Dorfmäßige hinausgehoben wurden und hinausgehoben werden sollten.

Es ist doch nicht zu sehr übertrieben, wenn ein polnischer Schriftsteller[7]) behauptet, daß ein noch so großer Ort, der nur von Christen und Bauern bewohnt wurde, nur für ein Dorf angesehen wurde, daß dagegen ein Dutzend Judenfamilien genüge, um daraus ein Städtchen zu machen, ganz gewiß gab aber erst die Niederlassung einiger Juden den kleinen Ackerstädtchen „oder richtiger gesagt, den Orten

---

[1]) Coxe I. 84. Bloch 627. B. M. XVIII. 165 A. VIII. 1a 156.

[2]) Geh. St. A. Rep. 7 C. 1a v. I. 121.

[3]) Schulz I. 118. [4]) Holsche II. 279. [5]) M. VII. 11.

[6]) Coxe I. 84: Die Furcht vor unmäßigen Erpressungen des hohen Adels schrecke den Polen zurück.

[7]) Leonard Chodzko zitiert bei Hrch. Wuttke: Städtebuch des Landes Posen. (Lpzg. 1864) 204.

mit Stadtrecht"[1]), die sich gemeinhin „nur durch die leere Bedeutung des Wortes und ihrer städtischen Gerechtsame von den elenden Hütten des platten Landes unterschieden"[2]), kümmerlich städtischen Anstrich[3]). Hier wie dort stellten sie also den kommerziellen und gewerblichen Mittelstand, den tiers état[4]), dieser Städte dar, während die Masse der Christen eigentlich nur Stadtanrainer, im Stadtverband wohnende Ackerbürger waren. So war es in den neuostpreußischen Mittelstädten Neustadt, Kalvary, Ciechanowiec, Wiesokie, Masowiecki, Siemiatyce und Wyszogrod[5]).

Aufblühen und Niedergang eines Ortes stand ersichtlich im Zusammenhang mit dem Zuzug oder der Verweisung der Juden. Deshalb ist noch bis zuletzt das Streben der adligen Grundherren zu erkennen, durch jüdischen Handel ihre Besitzungen zu heben. So hatte der Minister v. Görne in Polajewo die Anlage einer Judenstadt geplant[6]), und die Grundherrschaft des neuostpreußischen Siemiatyce[7]) hatte, in dem Bestreben, aus ihrer Stadt zur Steigerung ihrer Einkünfte einen bedeutenden Handelsplatz zu machen, für ihre Juden ein umfangreiches Rathaus mit über 100 Kaufmannsgewölben gebaut[8]). Wie hier die Grundherrschaft

[1]) Geh. St. A. Rep. 7 C. 1a v. I. 204.

[2]) D. J. 1793, S. 499. Voss an den König 31. 5. 1793.

[3]) Gervais a. a. O. S. 168. Schmidt I. 430. Brawer 32.

[4]) B. M. XVIII. 171. Auch Heine in seinem Aufsatz „Ueber Polen" nennt sie so. Heinrich Heines sämtliche Werke, herausgegeben von Prof. Dr. Ernst Elster. VII. (Leipzig und Wien 1893) 192. Nach St. v. Zoltowski: Die Finanzen des Herzogtums Warschau, Lpzgr. Diss. (1890) 14, machten die Juden überhaupt $^3/_{10}$ des Bürgerstandes aus.

[5]) Holsche I. 431, 434, 464, 469, 466 und 504.

[6]) B. M. XVIII. 192. [7]) Holsche I. 466.

[8]) Auch in Oberschlesien hatten die Mediatherren zur Förderung ihrer Städte und aus finanziellen Gründen die Ansiedelung von Juden begünstigt. Joh. Ziekursch: Das Ergebnis der friderizianischen Städteverwaltung und die Städteordnung Steins (Jena 1908) 64.

nicht fehlgegriffen hatte, so läßt sich kaum eine bessere Gegenüberstellung finden als Bialystok und Suwalki: Bialystok, von dessen 3370 Einwohnern die Mehrzahl Juden waren, in dessen Rathaus sie über 40 Kaufmannsgewölbe inne hatten, und zu dessen Wochenmärkten bisweilen 1000 Wagen sich einfanden[1]), und das judenfreie Suwalki, die Gründung des Kamalduleser-Klosters Wigry, das „einen sehr großen Markt hatte, wo aber nichts zu kaufen war"[2]).

Wie diese neuostpreußische Stadt in ihrer Eigenschaft als geistliche Pflanzung die Juden und damit die eigene Einbeziehung in den jüdischen Handelsorganismus ausgeschlossen hatte, so waren auch die geistlichen Städte der Posener steuerrätlichen Inspektion, die ebenfalls keine Juden zuließen, von gar keiner Bedeutung[3]); ebenso war Kosten durch die Vertreibung der Juden und der rührigen Dissidenten zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken[4]). In Rawitsch aber hatte die Duldung der Juden der Stadt nur Nutzen gebracht, ja die Stadt war durch sie „eigentlich emporgekommen"[5]), und in Kostschin, das dem Gnesener Nonnenkloster gehörte, wünschte die Bürgerschaft selbst zur Erhebung des städtischen Nahrungsstandes den Zuzug jüdischer Familien[6]). Es war eben zu deutlich, daß dadurch nicht nur eine Verbilligung der Handelsartikel eintrat, sondern daß durch die Anwesenheit von Juden auch die umliegenden Dörfer zu regerem Handels- und Austauschverkehr veranlaßt wurden. So wird z. B. das verhältnismäßige Blühen von Kurnik auf die Juden zurückgeführt, weil ihretwegen die meisten umliegenden Dorfschaften ihre Produkte dorthin zu Markte brächten[7]).

---

[1]) Holsche I. 450 f. [2]) Holsche I. 443.
[3]) A. VII. 20, Bl. 168 ff.
[4]) Ortsch. Nr. 541, Bl. 16 ff., 21 ff.
[5]) G. T. 103. [6]) G. T. 110.
[7]) A. VII. 20 Bl. 169. Eine Parallele bietet das schlesische Patschkau. Als vor und nach dem siebenjährigen Kriege alle Ver-

Die Aufkäuferei und das Hausieren, an sich einer gedeihlichen Wirtschaftsteilung zwischen Stadt und Land zweifellos hinderlich, ließen doch immer noch Raum zur Ausnutzung ländlicher Kaufkraft und zur Verwertung städtischen Gewerbefleißes. Allerdings war das Hausiergewerbe, das ja nicht nur auf dem Lande, sondern auch trotz der vielfältigsten Verbote in den Städten getrieben wurde, wirklich so stark unter den Juden verbreitet, gab so vielen Familien ihr sie kümmerlich genug nährendes Brot, daß die preußische Regierung für geraten hielt, in der neu erworbenen Provinz von der Veröffentlichung der altpreußischen Reglements gegen das Aufkaufen und gegen den Hausierhandel vom 17. 11. 1747 abzusehen[1]), zumal, wie Voß alsbald eingesehen hatte, die meisten südpreußischen Städte noch gar nicht in der Lage waren, dem Gutsbesitzer und Landmann alle Erzeugnisse abzunehmen[2]).

Kam demnach der Hausierhandel doch auch einem Bedürfnisse entgegen, so bleiben natürlich die ständigen Verwahrungen der zünftigen Kaufmannschaft gegen ihn, wenn auch innerlich nicht ganz begründet, doch vollkommen verständlich. Er war, vornehmlich in der Art seiner Ausgestaltung, eine ihnen fremde, überlegene, deshalb als feindlich empfundene Wirtschaftsgebahrung.

Eine schlimmere Last noch und eine größere Ausbeutung erblickte der christliche Kaufmann in dem Maklertum, dem Kommissions-, dem Vermittlungsgeschäft oder, wie es damals genannt wurde, dem Faktorieren. Es birgt sich ein geschüttelt Maß von unausgesprochener, sich in alles einmischender Anmaßung unter diesem städtischen Faktortum,

---

suche, dort einen Wochenmarkt zu errichten, gescheitert waren, empfahl der Magistrat die Ansiedelung von ein paar jüd. Kaufleuten, die das Unmögliche möglich machen sollten. Ziekursch a. a. O., S. 63.

[1]) D. J. 1793, S. 534.

[2]) St. A. Pos. S. P. Z. — D. 25 v. I. 34 f. Reskr. von Voss an die Posener Kammer vom 4. 7. 1793.

und es stellt eine Form von Geldverdienst dar, die der geistig bewegliche, aufnahmefähige Jude bei dem Mangel an eigenem flüssigem Kapital sich angepaßt hatte. In diesem Vermittlergeschäft gab er gewissermaßen seine geistige Regsamkeit als Betriebskapital hinzu und leitete so das Recht zu seinen Provisionen her. Gerade durch ihre große Anzahl stellten die jüdischen Faktoren oder Faciendairs, wie sie auch genannt wurden[1]), ein Element der Preisregulierung dar, aber die Gefahr erpresserischer Ausbeutung oder ihr Schein lag bei alledem sehr nahe und trat auch oft in die Erscheinung, da, wie die Posener Gemeindeältesten selbst zugaben, nicht selten arbeitsscheue Müssiggänger im Maklertum bequemen Verdienst suchten[2]).

Dem polnischen Adel war der jüdische Faktor als Verweser seiner Geschäfte ganz unentbehrlich. Ein großer Teil der polnischen Juden lebte bloß von diesen Faktorgeschäften für den polnischen Edelmann, die sie entweder für ein jährliches Gehalt oder eine jedesmalige Vergütung ausübten[3]). Neben dem niederen Geistlichen erscheint der jüdische Faktor als ständiger Begleiter des adligen Gutsbesitzers[4]).

Jeder ländliche Produzent und ebenso der städtische Kaufmann und Gewerbetreibende waren auf den jüdischen Vermittler angewiesen, von dessen gutem Willen und geschäftlichem Unterrichtetsein es abhing, wohin die Käufer sich wandten[5]). Die ländlichen Verkäufer und Käufer

---

[1]) A. G. Eph. VIII. 14.

[2]) A. VIII. 1a Bl. 147. Posen 27. 1. 1795. Protokoll des Steuerrats v. Timroth.

[3]) Berliner Kgl. Bibl.: Ms. Boruss. Quart 412: Bemerkungen über die vormaligen preuß.-poln. Provinzen, deren Bewohner und künftige Gestaltung derselben; von dem Regierungsrat Frank zu Königsberg in der Neumark, im September 1814. § 22 (Ueber Frank siehe Z. VIII. 105 f.) A. VIII. 1a, Bl. 13, 23 und 101. Coxe I. 100.

[4]) Kausch I. 148. v. d. Brüggen 116, 124.

[5]) Lewin 13.

wurden von den jüdischen Maklern „bei den Stadtthoren angelaufen“[1]), ihre Waren wurden sofort von ihnen mit Beschlag belegt, mit ihrem Zutun nur wurden sie losgeschlagen.

In Lissa war 1740 das Mäkelgeld auf $2^1/_2$% festgesetzt gewesen[2]), zur Zeit der Besitznahme erhielten in Grätz die Vermittler von jedem Posener Viertel Getreide vom Verkäufer 4—6 Groschen und vom Käufer 2—3 Groschen Mäkelgeld[3]).

Auch das übrige städtische Verkaufsgeschäft lag ganz in den Händen der jüdischen Geschäftsagenten, und alle kleinen Dienste des täglichen Lebens wurden von ihnen besorgt[4]).

Neben ihrer Eigenschaft als Steuerobjekte war es besonders das Faktotum, das die polnischen Juden dem polnischen Edelmann als unentbehrlich erscheinen ließ[5]), ja man kann für sie sogar in diesem Betracht ein allgemeines Urteil von der Brüggens aufnehmen und behaupten, daß sie „eine Herrschaft ohne den Schein der Herrschaft ausübten“[6]).

Diese Herrschaft fand, mit Gutheißen des geldheischenden Adels, weitgreifende Stützen in den Handelsmonopolen und den Pachtungen.

Die Exklusivkonzessionen wurden entweder an ganze Gemeinden vergeben — unter solidarischer Haftung der Gemeinde für die Pachtsumme — wie in Grätz der Holz- und Heringshandel[7]) und die Lichtpacht, und in Birnbaum

[1]) G. T. 88 (Lissa).

[2]) Lewin 16.

[3]) St. A. Pos. Msc. D. 29 (Grätz): „Sie maßen gewöhnlich das Getreide ab, das Uebermaß war gleichfalls ihr Nutzen“.

[4]) Kausch II. 135 f. Schulz I. 12. A. G. Eph. VIII. 14. Südpr. Unterhaltungen. (Ueber diese seltene Zeitschr. siehe den Artikel von F. Grützmacher. — M. XII. 81 ff.) I. (Posen 1802) 150.

[5]) Wuttke a. a. O., S. 204.

[6]) v. d. Brüggen 124. [7]) Ortsch. Nr. 366.

der Mehlhandel[1]), oder an einzelne Juden, wie der Salzverkauf in Zduny[2]) und Sarne[3]) und der Leder- und Weinhandel in Murowana Goslin[4]). Die Konzessionen erstreckten sich aber nicht nur auf Gegenstände des Detailverkaufs, sondern erfaßten auch die wichtige Schlachtbefugnis. So hatten in Wreschen[5]) die Juden das Schlachten für 3000 Gulden gepachtet — die Christen durften nur Schweine, gegen eine Abgabe von 380 Gulden, schlachten. Ebenso verhielt es sich in Neustadt a. W.[6]) und Murowana-Goslin[7]).

Aus der Pacht der Staatseinnahmen — beispielsweise der wichtigen Pacht des Bergbaues[8]) — waren die Juden endlich im 18. Jahrhundert verdrängt worden[9]); aber auch hier war ihre Ausschließung keine vollständige. So waren in Stobnica und Obersitzko die Judenschaften Pächter der Fleischakzise[10]). Diesen immerhin nur als Ausnahmen zu wertenden Fällen steht die allgemeine Erscheinung gegenüber, daß die Verpachtung aller grundherrlichen Hebungen an Juden — nach Schrötters Urteil — das Übliche geblieben war[11]). So begegnen wir hier, ähnlich wie in West-

---

[1]) Bloch 595, 626 ff.

[2]) Grützmacher a. a. O., S. 30. Pachtsumme 1200 Fl.

[3]) D. J. 1793, S. 252. Ortsch. Nr. 1315. Für das Monopol des Salzverkaufs, der Branntweinbrennerei, des Seife-, Licht-, Eisen-, Herings- und Kramwarenhandels bezahlte der Jude Nathan 450 Rtl.

[4]) G. T. 111. [5]) Ortsch. Nr. 1581.

[6]) G. T. 102. [7]) G. T. 111.

[8]) Fr. J. Jekel: Pohlens Staatsveränderungen und letzte Verfassung. I. (Wien 1803) 36, Herzberg 67.

[9]) An ihre Stelle waren Angehörige aller Stände und Berufe getreten, darunter Leute von so großzügigem Unternehmertum wie der Posener Bankier Klug, der die Tranksteuer von 48 Ortsch. gepachtet hatte. D. J. 1793, S. 258.

[10]) D. J. 1793, S. 258. In neuostpreußischer Zeit finden wir die Abgaben von Neustadt bei Schirwindt an einige Juden für 1200 Dukaten verpachtet. Holsche I. 431.

[11]) Schmidt I. 438 Anm. 3. Immediatber. Schrötters vom 14. 5. 1801.

preußen[1]), in Kempen[2]) und Wreschen[3]) Juden als Pächtern des Brückenzolls und im neuostpreußischen Prenn[4]) als Pächtern des Marktstandgeldes.

Ausschlaggebend für die Wahrung dieser Pachtungen war allein der Vorteil der adeligen Einzelmacht gewesen, der das regulierende Prinzip der polnischen Republik darstellten.

Nirgendswo aber offenbarte sich dies Prinzip krasser und rücksichtsloser, als in der Verbindung des adeligen Grundherren mit seinem jüdischen Propinations- und Krugpächter. Eben um dieses adeligen Vorteils willen war die Propinationspacht, d. h. die Pacht des Betriebs und der Erzeugnisse der adeligen Brennereien und Brauereien und, eng damit zusammenhängend, die Pacht der adeligen Krüge und der Schenken und Wirtshäuser[5]) — überall im Lande, besonders aber in den Wäldern[6]) und an den Reisewegen[7]) — für die Juden Polens der dauerhafteste und wichtigste Quaderstein aus dem Pachtungssystem geblieben.

Da der polnische Adel, besonders soweit er abseits von den Hauptverkehrsadern saß, und nach überreichen Ernten,

---

[1]) Märkisch-Friedland und Schloppe: Damm- bezw. Brückenzollpacht. Bär. II. 657 f.

[2]) St. A. Pos.: Kempen C. 1.

[3]) Ortsch. Nr. 1581.

[4]) Schmidt II. 201.

[5]) Schulz I. 70. Herzberg 116. Fournier 442.

[6]) Im Gegensatz zu Neu-Ostpreußen waren die jüdischen Schenken in der Nähe der südpreußischen Waldungen oft Schlupfwinkel für Diebe und Hehler. Geh. St. A. Gen. Dir. N. O. P. Tit. CXC. Nr. 8, Bl. 12.

[7]) Nach der Eroberung Schlesiens gestattete auch Friedrich der Große den Juden, sich in den Dörfern als Pächter der Branntweinschenken an der nach Galizien führenden Handelsstraße niederzulassen. Ziekursch a. a. O. S. 63. Die jüd.-poln. Wirtshäuser waren im allerkläglichsten Zustand, sodaß die Reisenden nicht versäumten, ihr eigenes Bettzeug mitzunehmen. v. d. Brüggen 49. v. Textor 13 f. 311. Mursinna 544.

all sein überschüssiges Getreide nicht ausführen konnte, so mußte er seinen Getreideüberschuß den Brennereien zuführen[1]). Diese Verwertung erwies sich als sehr vorteilhaft und die Verpachtung der Propinationen und die Verleihung der Schankgerechtigkeit als. die ergiebigste Einnahmequelle[2]).

Der polnische Edelmann unterstützte deshalb direkt oder indirekt alle Machenschaften seines jüdischen Pächters oder Krügers und war mit ihnen schuld an der die nationale Trunksucht ausbeutenden Aussaugung des Landvolks[3]), das dadurch in Dumpfheit und Abhängigkeit verkümmern mußte. Er erhöhte beständig den übrigens im voraus zu entrichtenden[4]) Pachtzins[5]) und zwang so die jüdischen Pächter, die armen Bauern in erhöhtem Maße auszupressen und ihnen für die Vorschüsse, die anticipationes, die er sich obendrein häufig geben ließ[6]), „den Balck so zu sagen über die Ohren zu streifen“[7]). Es bestand die Gewohnheit, daß

---

[1]) Holsche I. 215. Jekel: Pohlens Staatsveränderung IV. (Wien 1806) 41. Brawer 64 f. Nach Coxe 85 war der Fässertransport leichter.

[2]) Schmidt I. 587. Holsche I. 215.

[3]) St. A. Bresl. Rep. 14 P. A. II. 37d, D. J. 1793, S. 96. St. v. Zolltowski a. a. O., S. 14. Die dem Katholizismus zugeneigte antitalmudische Sekte der Frankisten erhob im Kampfe gegen ihre jüd. Gegner die Anklage gegen die talmudischen Brennereipächter, daß sie die Trunkenheit nährten, das Blut der armen Christen aussaugten und mit doppelter Kreide zeichneten. Grätz X. 431.

[4]) Jahrb. der preuß. Monarchie VI. (Berlin 1800) 300. Die Pachtverträge wurden zu Johannis auf den großen Versammlungen des Adels, den Johannisversurien, geschlossen.

[5]) Schmidt I. 439. Für die Erhöhung des Pachtgeldes befreite der Starost, der gewöhnlich die alle drei Jahre zur Ausbietung kommende Schanksteuer gepachtet hatte, seinen Krugpächter von der Schanksteuer, was natürlich wieder das konsumierende Publikum zu spüren bekam.

[6]) Fournier 442. Z. VIII. 55.

[7]) Fournier 442.

die Gutsherrschaften ihre Arbeiter nicht in barem Gelde, sondern in Anweisungen auf den Krüger entlohnten[1]). Die Gutsherren sandten ihre Schankpächter den Bauern auf die Jahrmärkte nach, damit sie ja nicht fremden Branntwein tränken[2]), und achteten überhaupt peinlich darauf, daß die Bauern nur aus dem grundherrlichen Krug ihren Branntwein bezogen[3]), wie sie sich denn auch aus gleichem Beweggrunde über die städtischen Brauereigerechtigkeiten hinwegsetzten[4]). Die Grundherren reizten durch das Mittel der — zumeist von Juden ausgeführten[5]) — Musik den gemeinen Mann zu fleißigerem Besuch ihrer Krüge[6]); sie ließen es geschehen, daß der geringe Barverdienst ihrer Bauern in die Taschen der Bettelmönche und der jüdischen Krüger und Hausierer floß[7]). Sie begünstigten im Interesse hohen Pachtzinses den Schacher ihrer Krugpächter mit den an Geldesstatt genommenen Wirtschaftserzeugnissen[8]) ihrer Bauern und schlugen es gering an, daß durch das den Leichtsinn herausfordernde Kreditieren[9]) „das Kalb vor der

---

[1]) Geh. St. A. Gen. Dir. N. O. P. Tit. CXC. Nr. 8, Bl. 112.

[2]) Brawer 31.

[3]) Herzberg 110.

[4]) Ortsch. Nr. 185 (Rakwitz).

[5]) „Das Juden-Gesindel, welches mehrenteils die Schankwirtschaft und Musik versiehet.“ Voss an den König. Geh. St. A. Rep. 96. 242 A. v. II. 54.

[6]) Gleich zu Beginn der südpreuß. Zeit war die Einführung der Musikabgabe, des Erlaubnisscheines für die Veranstaltung von Musik in den Wirtshäusern, nicht so sehr durch die Unzufriedenheit der unteren Volksklassen, als durch den für seine Einnahmen fürchtenden Adel zum Scheitern gebracht worden. D. L. 1793, S. 246 f., 303, 769 und 800. Grashoff 33. Geh. St. A. Rep. 96 242 A. v. II. 54, 94.

[7]) Schulz I. 70. Grashoff 63.

[8]) Geh. St. A. Gen. Dir. N. O. P. Tit. CXC Nr. 8. Bl. 10.

[9]) Siehe Hoyms Reskript an die Pos. Kammer v. 5. 10. 1793: „Die Verbesserung der Moralität unter den Landleuten in Südpreuß. betreffend“. St. A. Pos. S. P. Z. — D. 25. v. V. 188.

Geburth, die kaum gekeimte Saat schon an den jüdischen Arrendatoren verpfändet waren“[1]).

Auch der Klerus, soweit er mit Schankgerechtigkeit ausgestattet war, legte sich in der unbekümmerten Pflege und Ausbeutung der Nationalleidenschaft durchaus keine Zurückhaltung auf. Dem Juden, der mit der Schnapsflasche in der Hand vor die Türe tritt und zum Trinken einlädt[2]), kann als ein ebensowenig ansprechendes Bild der „entartete gemeine polnische Pfarrer“ gegenübergestellt werden, der mit Strafen gegen den vorgeht, der den geistlichen Krug vernachlässigt, „wo zwar kleiner Maas und theurer, auch das Getränke selbst schlechter als bei dem bevorzugten Juden war“[3]). Diese Schankgerechtigkeit des katholischen Klerus war denn auch unter preußischer Herrschaft das größte Hindernis für die so sehr erwünschte Verminderung der vielen Feiertage[4]).

Aber verglichen mit den Wirkungen des adeligen Propinationsbetriebes ist das eben berührte Eingreifen des Klerus in die wirtschaftliche Lebensgestaltung des niederen Mannes doch nur von untergeordneter Wichtigkeit, und es sind — in diesem Zusammenhang gesehen — recht eigentlich doch nur „der Edelmann und der Jude nach der alten Verfassung Polens eine wahre Geißel des Bauern gewesen“[5]).

---

[1]) Zerboni 62. Um den „indolenten“ südpreuß. Bauern vom Trunk abzubringen, will Zerboni sogar das Hausieren der Juden gestattet wissen, da das selbst für Flitterkram ausgegebene Geld nicht mehr in Branntwein umgesetzt werden könne. S. 70.

[2]) B. M. XVIII. 165.

[3]) Kausch I. 151. Nach Zerboni 67 wurde die zu den Parochialeinkünften gehörige Propination derart ausgenutzt, daß „Völlerey ein Glaubensartikel oder eine Bedingung der Absoluzion wurde“.

[4]) Granier: Preußen und die katholische Kirche. VIII. (Leipzig 1902) Nr. 131 — 7. 8. 1799, Nr. 164 — 16. 12. 1799, Nr. 176 — 10. 1. 1800.

[5]) Jahrbücher der preuß. Monarchie VI. 399.

Von dem Maße der durch dies Zusammenwirken gegebenen Ausmünzung der nationalen Trunksucht, von dem Umfang der Propinations- und Krugpachtungen und ihrer Darstellung in Geldeswert geben Tatsachen und Zahlen eine nur zu deutliche Vorstellung.

Die Abhaltung der Wochenmärkte am Sonntag, der wir vielfach begegnen, beispielsweise in Buk[1]), Gostin[2]), Kurnik[3]), Mielczyn[4]) und Schroda[5]), kam den mannigfaltigsten Interessen entgegen — unter anderem gewährleistete sie dem Juden seine Sabbathheiligung — und diente bei dem Zusammenströmen der ländlichen Bevölkerung all denen, die die Schankgerechtigkeit verliehen und ausübten[6]). Ohne am Orte vorhandene Schenken war das Zustandekommen eines Wochenmarktes überhaupt nicht denkbar. So war in der Neustadt Plock ein viereckiger Platz, der anfangs zum Jahrmarkt bestimmt war, auf dem aber nie Markt gehalten wurde, „vermutlich" — wie v. Textor sagt — „weil keine Schenke in der Nähe war"[7]). Nach der Aufhebung der Dorfjahrmärkte verdankten viele Dörfer dem mit Jahrmärkten zu offensichtlich verbundenen Nutzen für die Propination ihre Erhebung zur Mediatstadt[8]).

---

[1]) Ortsch. Nr. 145.

[2]) Ortsch. Nr. 346.

[3]) Ortsch. Nr. 570.

[4]) Ortsch. Nr. 734 a.

[5]) Ortsch. Nr. 1393. In Mieschkow — Ortsch. Nr. 751 — war zwar kein Wochenmarkt, vielmehr am Sonntag alles zu verkaufen. In Fraustadt heißt, wie ich es dort selbst gehört habe, bemerkenswerter Weise noch heute der Donnerstag stattfindende Wochenmarkt „Bauernsonntag". G. Adler behauptet dagegen im Anschluß an Warschauer (Z. I. 456), daß die Wochenmärkte mit Vorliebe auf den Sonnabend verlegt wurden. Z. IX. 224.

[6]) 8—10 Jahrmärkte für kleine Orte unter 1000 Einwohner waren nicht ungewöhnlich. Ohne daß sie selbstverständlich dem Verkehrsbedürfnisse entsprochen hätten. D. J. 1793, S. 535.

[7]) v. Textor, S. 309.

[8]) Hüppe 306.

Die Pachtsummen waren recht erheblich. So zahlte die jüdische Gemeinde in Lissa 2500 Taler[1]) und die in Kempen 2000 Taler[2]) für die Pacht der adeligen Brennerei; der jüdische Generalpächter der drei herrschaftlichen Krüge auf dem westpreußischen Vorwerk Labischin hatte 2500 Taler[3]) gezahlt, und der Grundherr des neuostpreußischen Dobrzyn[4]), wo ebenfalls Juden den Getränkehandel gepachtet hatten, verlangte für die Abtretung seines Getränkeverlagsrechtes eine Entschädigung von jährlich 2000 Talern.

Aber auch hier und bei ähnlich gearteten Pachtverhältnissen, wie bei der Verpachtung der Molkereierzeugnisse[5]), wurden die jüdischen Pächter anscheinend weniger durch große Einzelsummen als vielmehr durch ihre Anzahl und durch die sich in ihnen kreuzenden Wirtschaftsfunktionen zu „Finanzieren der polnischen Edelleute“[6]).

Über Südpreußen finden sich nur allgemeine Äußerungen, Tabellen aus Neuschlesien führen 23 jüdische Branntweinbrenner und 123 jüdische Krugpächter auf[7]); die genauesten Angaben besitzen wir jedoch von Neuostpreußen. Dort befanden sich noch 1804, trotz der eifrigsten Gegenbemühungen der Behörden, 12 089 ländliche Domänenkrüge und -Schenken im Pachtbesitz von Juden, und da sie die Krüge in den adeligen Gütern und in den Städten ebenfalls größtenteils in Händen hatten, fanden dort etwa 10—12 000 jüdische Seelen Nahrung und Unterhalt durch das Krug- und Schankgewerbe[8]).

---

[1]) Lewin 103 (im Jahre 1803).
[2]) St. A. Pos.: Kempen C 1.
[3]) Z. VIII. 62.
[4]) Schmidt I. 587.
[5]) A. VIII. 1a Bl. 42, 46, 53 und 126.
[6]) Jekel: Polens Staatsveränderungen. II. 36.
[7]) St. A. Bresl. Rep. 14 P. A. II 37 i v. I. (Breslau 28. 2. 1798).
[8]) Schrötter an Voss. 5. 5. 1806. Geh. St. A. Gen. Dir. N. O. P. Tit. CXC. Nr. 8, Bl. 14.

Brau- und Brennereigerechtigkeit waren manchmal getrennt: so stand in Sandberg[1]) und Rogasen[2]) allein den Christen das Bierbrauen zu[3]), im allgemeinen galt aber Brauerei und Brennerei, also beides, als Erbteil der Juden[4]).

Das Bierbrauen und Branntweinbrennen[5]) und die Herstellung des Mets[6]) wurden entweder von den jüdischen Pächtern selbst oder unter ihrer Aufsicht von christlichen Arbeitern verrichtet[7]).

Das ist nach zwei Seiten hin höchst bedeutsam. Einmal wird wieder ersichtlich, wie tief der jüdische Propinationsbetrieb, und zwar in seiner höchstmöglichen Ausnutzung, in die Interessensphäre des Adels[8]) eingebettet war: denn das Gesetz von 1690, das, als Rückschlag gegen die Begünstigung unter Johann Sobieski, den Juden das Halten christlicher Dienstboten untersagte, nahm einzig und allein christliche (Fuhr-) Malz- und Brauknechte davon aus[9]).

---

[1]) Ortsch. Nr. 1299.

[2]) Staatsarch. Pos.: Rogasen C 1.

[3]) In dem westpreuß. Märkisch-Friedland war umgekehrt der jüd. Bevölkerung nur das Brauen gestattet. Z. VIII. 58.

[4]) Kausch I. 139. Abweichend Bloch 607 c.

[5]) „In Neuschlesien wurden schon sehr allgemein die Kartoffeln durch die industrieusen Juden, die fast durchgehend die Arenden in Pacht hatten, zur Verfertigung von Branntwein benutzt.“ Geh. St. A. Rep. 7 C 1a v. I. 189.

[6]) Brawer 69.

[7]) A. G. Eph. VIII. 14.

[8]) In Oberschlesien war das Verhältnis zwischen Adel und jüdischen Pächtern usw. dasselbe. Dort mußte das 1780 erlassene Verbot, daß Juden das Backen, Schlachten, Bierbrauen, Branntweinbrennen, den Schank und die Pottaschsiedereien usw. pachteten, schon 1787 — nach Friedrichs des Großen Tod — wieder aufgehoben werden, weil ohne die jüdischen Pächter, Getreide- und Viehhändler, Makler und Geldleiher nicht auszukommen war. Ziekursch a. a. O. S. 65.

[9]) Hüppe 235.

Zum andern weist das tätige Zufassen der jüdischen Brenner[1]), Brauer und Destillateure[2]) hinüber auf das weite Gebiet gewerblicher und handwerklicher Betätigung, auf dem, im strikten, gesetzlich festgelegten[3]) Gegensatz zu den preußischen Juden, sich die Juden Polens in bunter Mannigfaltigkeit zahlreich drängten.

---

[1]) Nach Holsche I. 215 waren „die Brenner, größtentheils Juden, unerfahrene Leute (und das Getränk beinahe nicht zu genießen)".

[2]) A. VIII. 1a Bl. 13 und 23.

[3]) Rönne und Simon 252 f.

(Fortsetzung folgt.)

Anteilnahme der physischen Welt an den Schicksalen des Menschen.

Herrn Prof. Dr. Brann zum 70. Geburtstage.

Von **V. Aptowitzer.**

(Fortsetzung)

In der Agadah — in der die Anschauung herrscht, daß Tieren und leblosen Dingen Lohn zuteil wird, und sie der Strafe unterworfen sind[1]) — lebt die gesamte Natur, lebt, fühlt, hört, sieht, spricht und — denkt. Ein latentes Leben, Fühlen und Denken, das zu bestimmten Zwecken, bei besonderen Ereignissen, unter starken Eindrücken frei wird und sich äußert. In ihrem eigenen Wirkungskreise, wo die Agadah frei dichtet und erzählt, läßt sie Tiere und Dinge zumeist selbständig und mit Bewußtsein in die Geschicke der Menschen eingreifen, an ihren Schicksalen Teil und Anteil nehmen. Was das Eingreifen und Teilnehmen betrifft, wird zwar, selbst dort, wo es nicht ausdrücklich gesagt wird, stillschweigend vorausgesetzt, daß Tiere und Dinge bloß Vollstrecker des göttlichen Willens sind, in der Darstellung aber erscheinen sie selbständig handelnd und bewußt wirkend. Sie erhalten wohl von Gott die Befehle, auf welche Weise aber sie die Befehle ausführen, dies ist ihrer eigenen Initiative überlassen. So faßt die Agadah auch die biblischen Erzählungen, in denen Tiere als Vollzieher der von Gott verhängten Strafe vorkommen, auf. Aber in der Anteilnahme an den materiellen und moralischen Schicksalen der Menschen: Mitleid, Mitfreude, Liebe und

---

[1]) Vgl. über dieses Thema Aptowitzer, Freie jüdische Lehrerstimme IV Nr. 1 und 2.

Aufmerksamkeit, raten, tadeln, zurechtweisen, anerkennen und bewundern — da sind Tiere und Dinge ganz selbständig und handeln aus eigenem Antriebe. —

Für die Ordnung der Zitate erwies sich — neben dem Voranstellen der biblischen Stellen und der allgemein gehaltenen Aussprüche und Erzählungen — die chronologische Reihenfolge als das geeignetste Prinzip.

Soweit aber dieses Ordnungsprinzip es gestattet, ist auch die sachliche Zusammengehörigkeit der einzelnen Stellen berücksichtigt. Aus diesem Grunde sind auch die herangezogenen christlichen und muhammedanischen Legenden, wo sie agadische Quellen und Parallelen haben, mit diesem zusammengestellt.

1. Jubelt, ihr Himmel, denn der Ewige hats vollführt! Jauchzet, ihr tiefsten Erdengründe! Brecht in Jubelgeschrei aus, ihr Berge, du Wald und alle Bäume darin, denn der Ewige hat Jakob erlöst und an Israel verherrlicht er sich![1]) — Jubelt, ihr Himmel, und frohlocke, o Erde, und brechet aus, ihr Berge, in Jubelgeschrei! Denn der Ewige tröstet sein Volk und seiner Elenden erbarmt er sich![2]) — Denn mit Freuden werdet ihr ausziehen und in Frieden geleitet werden. Die Berge und die Hügel werden vor euch in Jubel ausbrechen, und alle Bäume des Feldes in die Hände klatschen[3]). — Denn so spricht Gott der Heerscharen: nur noch eine kleine Frist währt es, so erschüttere ich den Himmel und die Erde, das Meer und das Trockene, ich bringe alle Völker in Erregung, daß die „Kleinodien" aller Völker herbeikommen sollen und ich erfülle dieses Haus mit Herrlichkeit, spricht Gott der Heerscharen[4]). — Es freue sich der Himmel und die Erde frohlocke; es brause das Meer und was es füllt.

---

[1]) Jes. 44, 23.
[2]) Das. 49, 13.
[3]) Das. 55, 12.
[4]) Haggai 2, 6—7.

Es jauchze das Gefilde und alles, was darauf ist; alsdann werden jubeln alle Bäume des Waldes vor Gott, denn er kommt, denn er kommt, die Erde zu richten: Er wird den Erdkreis mit Gerechtigkeit richten und die Völker mit seiner Treue[1]). —

2. Deshalb wird der Zorn des Ewigen gegen sein Volk entbrennen, und er wird seine Hand gegen dasselbe ausrecken und es schlagen, daß die Berge erbeben[2]). — Schon kommt der Tag Gottes, grausam und in Grimm und Zornglut, um die Erde zur Wüste zu machen, und die Sünder auf ihr hinwegzutilgen. Denn die Sterne des Himmels und die Orione daran werden ihr Licht nicht mehr leuchten lassen; die Sonne wird sich verfinstern, wenn sie aufgeht und der Mond sein Licht nicht mehr erglänzen lassen[3]). — Ich schaute die Erde an, — und siehe da, sie war wüste und leer! und zum Himmel hinauf, — hinweg war sein Licht! Ich schaute die Berge an, — und siehe da, sie zitterten, und die Hügel insgesamt, — sie erbebten! Ich schaute aus und siehe: da war kein Mensch mehr und alle Vögel unter dem Himmel hatten sich geflüchtet[4]). — Darum trauert die Erde und der Himmel droben verdunkelt sich, darum, weil ich das gesagt habe und mich es nicht gereuen lasse, es beschlossen habe, und nicht mehr davon abgehe[5]). — Da zittert und bebt die Erde, denn es gehen an Babel die Gedanken Gottes in Erfüllung, indem er das Land Babel zur Einöde macht, entvölkert[6]). — Da werden klagen über Babel Himmel und Erde samt allem, was in ihnen ist; denn vom Norden brechen die Verwüster über es herein[7]).

3. Hat je ein Volk seinen Gott umgetauscht? — und jene sind ja keine wirklichen Götter! Mein Volk hat aber

---

[1]) Psalm. 96, 11—13. [2]) Jes. 5, 25.
[3]) Das. 13, 9—10. [4]) Jer. 4, 23—25.
[5]) Das. 28. [6]) Das. 51, 29. [7]) Das. 48.

seine Herrlichkeit umgetauscht gegen einen, der nicht zu helfen vermag. Entsetzt euch, ihr Himmel, darob und schaudert, erstarrt über die Maßen! — ist der Spruch Gottes[1]). — Unter dreien erbebt die Erde und unter vieren kann sie es nicht aushalten: Unter einem Sklaven, wenn er König wird, und einem Niederträchtigen, wenn er Brot in Fülle hat, unter einer lange Verschmähten, wenn sie noch zur Ehe kommt und einer Magd, wenn sie ihre Herrin verdrängt[2]). — Die Himmel decken seine Schuld auf, und die Erde erhebt sich feindselig gegen ihn[3]).

4. Hört doch, was Gott spricht: Auf, rechte angesichts der Berge, daß die Höhen deine Stimme hören! Höret, ihr Berge, den Rechtsstreit Gottes, und ihr unwandelbaren Felsen, ihr Grundfesten der Erde! Denn Gott hat einen Rechtsstreit mit seinem Volk und geht mit Israel ins Gericht[4]). —

5. Menschensohn, richte dein Angesicht gegen die Berge Israels und weissage wider sie und sprich: Ihr Berge Israels, hört das Wort des Herrn Gottes! So spricht der Herr Gott zu den Bergen und zu den Hügeln, zu den Bächen und zu den Tälern: Fürwahr, ich werde über euch das Schwert bringen und werde eure Opferhöhen vernichten[5]).

6. „Was bedeutet: „jeder, der mich findet, wird mich töten" (Gen. 4,14), wo es doch außer seinen Eltern kaum einen anderen Menschen gegeben? — Erstens konnte er von den Teilen der Welt Schaden erleiden, die zwar zum Nutzen und für die Gemeinschaft der Guten geschaffen wurden, nichtsdestoweniger aber an den Bösen schwere Rache zu üben pflegten. Zweitens fürchtete er Beschädi-

---

[1]) Jer. 2, 11—12. [2]) Prov. 30, 21—23.
[3]) Iob 20, 27. [4]) Micha 6, 1—3.
[5]) Ezech. 6, 2—3.

gungen durch die Tiere und Reptilien[1]). Diese hat nämlich die Natur zur Bestrafung der Uebeltäter hervorgebracht[2])." Zu diesem allgemeinen Gedanken der Ausführung Philos sind folgende Ausführungen der Agada zu vergleichen:

7. Zu Job 7,1 „Fürwahr, dem Menschen ist auf Erden ein Heer zugeteilt" führt R. Samuel bar Nachmani folgendes aus: Hat er Verdienst, dann ist es ein Heer für ihn; wenn nicht, dann ist es ein Heer gegen ihn. Baut er einen Bau und hat Erfolg — ein Heer für ihn, stürzt er aber vom Baue

---

[1]) Vgl. weiter unten Nr. 31.

[2]) Philo, Quaestiones I § 74: Quid est: Omnis qui invenerit me, occidet me? Quum vix esset alius homo praeter parentes eius. — Primum poterat a mundi partibus damnum perpeti, quae quidem ad utilitatem et in bonorum communitatem factae sunt, nihilo minus haud exiguam vindictam capiebant a malis. Secundo, quia bestiarum et reptilium damna metuerat; haec enim natura peperit ad vindictam iniquorum. Die Voraussetzung, daß zur Zeit der Ermordung Abels außer Adam und Eva keine anderen Menschen vorhanden waren, stimmt mit der Annahme Philos, daß die Töchter Adams erst nach Seth geboren worden, vgl. De posteritate Caini § 11 [ed. Cohn II S. 8 § 33—34]. Es ist daher sehr merkwürdig, daß Raschi, der zu Gen. 4, 1 mit der Agada von 3 Zwillingsschwestern Kains und Abels spricht, zu Gen. 4, 14 fast wörtlich mit Philo übereinstimmt: „Jeder, der mich findet, wird mich töten — die zahmen und wilden Tiere. Menschen aber, die er hätte fürchten müssen, gab es damals noch nicht, mit Ausnahme von seinem Vater und seiner Mutter. Daß aber diese ihn töten würden, hat er doch sicherlich nicht befürchtet." Daß Kain die Tiere fürchtete, sagt auch Josephus Antiq. I 1, 1 [ed. Niese I S. 14 § 59] „Als Kain befürchtete, er könnte, indem er in der Irre herumwandert, unter die wilden Tiere geraten und auf diese Weise umkommen, sagte ihm Gott, er solle keine Gefahr aus dieser Ursache befürchten, sondern unerschrocken durch alle Länder reisen, ohne ein Unglück seitens der Tiere zu befürchten. Auch der jüdisch-persische Dichter Schahin meint, daß Kain fürchtete, die Tiere könnten ihn ob seiner Mordtat zerreißen. Vgl. Bacher, Zwei jüdisch-persische Dichter I S. 84.

hinunter und wird getötet — ein Heer gegen ihn; ißt er sein Brot und es bekommt ihm gut — ein Heer für ihn, bleibt es ihm aber im Halse stecken und erwürgt ihn — ein Heer gegen ihn. Viele Heere hat Gott über den Menschen gesetzt, um die Strafe von ihm einzufordern: zahlreiche Bären, Löwen, Schlangen, Ottern und Skorpione[1]). — Die Rabanan sagen: Selbst diejenigen Dinge, die als etwas Unnützes in der Schöpfung der Welt erscheinen — wie Flöhe, Mücken und Fliegen — haben dennoch ihre Bestimmungen in der Gesamtschöpfung. Und durch alle läßt Gott seine Urteile vollziehen, selbst durch Schlange, Skorpion, Mücke und Frosch[2]). — Die Märtyrer von Lud sprachen zu Trajan: Über uns hat Gott den Tod verhängt; wenn du uns nicht tötest, so hat Gott viele Boten, um uns zu töten: viele Bären, viele Löwen, viele Leoparden, viele Schlangen, Nattern und Skorpione[3]).

Zur Illustration der These Samuel bar Nachmanis und der Rabanan werden in den Quellen unter anderen folgende Erzählungen mitgeteilt.

8. R. Acha hat beobachtet, wie ein Frosch auf seinem Rücken einen Skorpion über den Fluß setzte, wo er einem am andern Ufer befindlichen Manne einen tödlichen Stich beibrachte, und dann wieder vom Frosch über den Fluß getragen wurde[4]).

---

[1]) Gen. r. X 5, ed. Theodor S. 78. Der Agadist bedient sich des exegetischen Hilfsmittels מקרא נדרש לפניו ולאחריו, daher צבא לאנוש ein Heer für den Menschen und צבא לאנוש עלי ein Heer dem Menschen gegen ihn. Über diese Deutungsmethode an anderer Stelle ausführlich.

[2]) Gen. r. X 7, ed. Theodor S. 79 f.

[3]) Sifra Emor Perek 9 Ende, Mechilta des R. Simon S. 125, Fastenrolle Kap. 12, Taanith 18 b, Semachoth VIII gegen Ende, Koheleth r. zu 3, 17. Zum Texte in Taanith vgl. Saadia, Emunoth IV 4.

[4]) Gen. r. X 7, Nedarim 41 b (Samuel), beide Tanchuma חקת § 1, Koheleth r. zu 5, 8 § 4.

Eine Parallele dazu findet sich in der muhammedanischen Legende. Dul-nun, der berühmte ägyptische Mystiker, stand einmal am Ufer des Nil und bemerkte, wie ein Skorpion auf dem Rücken eines Frosches über den Fluß setzte, an dessen anderem Ufer ein Jüngling schlief. Der fromme Mann rief aus: Gewiß läßt sich der Skorpion hinüber tragen, um den Schlafenden zu stechen. Und so geschah es; der Skorpion tat sein Werk und ließ sich vom Frosch wieder auf die andere Seite bringen[1]).

9. R. Jizchak bar Elazar stand am Ufer des Meeres von Cäsarea und sah einen Schenkelknochen liegen. Er verdeckte ihn, aber jener rollte dennoch. Da sprach er: „Dieser Knochen ist gewiß für eine Botschaft bestimmt. Bald darauf kam ein Depeschenträger, der sich am Knochen stieß, zu Boden fiel und getötet wurde. Man untersuchte seine Kleider und fand bei ihm böswillige Dekrete gegen die Juden von Cäsarea[2]).

10. Ein Wallfahrer hatte vergessen, vor seiner Reise seinen Getreidehaufen in Sicherheit zu bringen. Als er zurückkehrte, fand er ihn von Löwen umgeben und behütet[3]).

Ein Wallfahrer hatte vergessen, sein Haus zu schließen. Als er zurückkehrte, fand er sein Haus von einer Schlange bewacht, die sich wie ein Riegel vor den Eingang schob[4]).

11. Das Grab des R. Simon ben Jochai wurde von einer Schlange bewacht. Ebenso das Grab seines Sohnes R. Elasar[5]).

---

[1]) Damiri, Zoologie ed. Kairo II 164; vgl. Bacher, Ag. bab. Amoräer S. 42 Anm. 52.

[2]) Gen. r. a. a. O. Lev. r. XXII 2, Tanchuma חקת § 1, Koheleth r. a. a. O.

[3]) Jerusch. Peah. I 7, 17d.

[4]) Jerusch. a. a. O. Cant. r. 7, 2. Vgl. Mechilta ed. Hoffmann S. 164.

[5]) B. Mezia 84 b, 85 a. Das Grab der Zipporah wird von Löwen bewacht. Vgl. Palästina-Almanach ed. Luncz XI 5. Vgl. Bergmann, Schwarz-Festschrift S. 101.

12. Rabbah starb auf seiner Flucht vor den Schergen der persischen Regierung in einem Walde. Die Vögel versammelten sich und beschatteten ihn mit ihren Flügeln[1]).

13. Wer in der Nacht weint, mit dem weinen Sterne und Sternbilder mit[2]). — Wer in der Nacht weint, mit dem stimmen die Wände des Hauses und die Sternbilder des Himmels Klage an[3]).

14. Wer seine erste Frau entläßt, über den vergießt selbst der Altar Tränen[4]).

15. Sonne und Mond sind erzürnt über das götzendienerische Treiben der Heiden, und weigern sich, der Welt ihr Licht zu spenden. Gott zwingt sie aber dazu[5]). — Auf diese Agadah geht folgende Angabe zurück: „Chartifael geißelt täglich die Sonne mit 39 Streichen, weil die Völker der Welt sie anbeten und sie zur Gottheit machen".

16. Als die Völker der Welt und ihre Könige und Fürsten Sonne, Mond, Sterne und Sternbilder sehen, nehmen sie ihre Kronen von ihren Häuptern[6]), werfen sich nieder und beten das Himmelsheer an. Darüber zürnt Gott. Zu dieser Zeit erbeben die Sonnensphäre und der Ophan, der Mond

---

[1]) Baba Mezia 86 b unt. — Salomo ließ den toten Körper seines Vaters von Adlern beschatten, Ruth r. III 2 Ende.

[2]) Synhedr. 104 b.

[3]) Mid. Sutta ed. Buber S. 61.

[4]) Gittin 90 b, Synh. 22 a.

[5]) Lev. r. XXXI 9, Mid. Ps. 19 § 11. Vgl. Nedarim 39 b, Synh. 111 a und Seder Eliah r. Kap. 2, ed. Friedmann S. 11.

[6]) Berachoth 7 a und Ab. Zarah 4 b im Ausspruche R. Meirs: sie setzen ihre Kronen auf ihre Häupter; vgl. auch w. u. Nr. 000. Vielleicht erklärt sich die Differenz aus lokaler Verschiedenheit, daß in Palästina die Nichtjuden bei kultischen Handlungen ihre Köpfe bedeckten und in Babylonien, der Heimat des Buchstaben-Midrasch, die Heiden mit entblößtem Haupt ihre kultischen Akte zu verrichten pflegten.

und die Ordnungen der Sternbilder und der Sterne und alle Ordnungen der Schöpfung insgesamt[1]).

17. Steine und Balken seines Wohnhauses zeugen gegen den Menschen, wenn er im geheimen sündigt[2]).

18. In Zukunft wird es geschehen: wenn jemand am Sabbath Feigen vom Baume wird lesen wollen, da wird ihm der Feigenbaum zurufen: „Sabbath ist's heute!" Ebenso werden andere Dinge, die bei einer Sünde verwendet werden sollen, den Menschen auf die Sünde aufmerksam machen. Ja, auch die Himmel werden in lieblicher Rede predigen[3]).

19. So oft Salomo seinen Thron bestieg, haben die am Throne befindlichen Tiere ihm die den König und den Richter betreffenden Vorschriften der Tora vorgelesen[4]).

20. Wenn Gott die Sünden Israels vergibt, ist er nicht betrübt in seinem Herzen, vielmehr freut er sich in großer Freude und spricht zu den Bergen und Hügeln, Bächen und Tälern: kommet und freuet euch mit mir in großer Freude! weil ich die Sünden Israels vergebe[5]).

---

[1]) Othioth R. Akiba, Beth-ha-Midrasch III 61 f. ed. Wertheimer S. 76.

[2]) Taanith 11 a, Chagiga 16 a, vgl. Beth-ha-Midrasch I 79.

[3]) Mid. Ps. 73 Ende.

[4]) Die Stellen bei Salzberger, Salomos Tempelbau und Thron in der semitischen Sagenliteratur S. 87 f.

[5]) Seder Eliah r. Kap. 1, ed. Friedmann S. 4 unten.

(Fortsetzung folgt.)

Nachträge zu dem Aufsatze über das Dagesch.

Von **J. Cohn.**

1. Zu S. 132 ff. Um nicht zwei Nebentonsilben vor der Haupttonsilbe zu haben, sind wie מבציר אביעזר und מגבורתם durch Weglassung des D. compensativum um eine Silbe gekürzt worden: מִמְסֻלּוֹתָם Ri. 5,20, מִמְכוֹן־שִׁבְתּוֹ Ps. 33,14 und מִשְׁתֵּים־עֶשְׂרֵה רִבּוֹ Jon. 4,11. — Einige Bibelausgaben haben Jes. 14,3 מִעָצְבְּךָ וּמֵרָגְזֶךָ mit der Randbemerkung ב׳ הממים בחירק. Das kann nicht richtig sein. Denn wie die obigen Beispiele lehren, hat die Weglassung des ן ohne Ersatz zur Folge, das die Silbe מִ ganz tonlos wird. Nach RDK im Komm. z. St. und in seinen grammatischen Schriften ist nur das zweite Wort mit i zu lesen. Der Grund dieser abweichenden Punktation ist ohne Zweifel folgender. Liest man nämlich der Regel gemäß מֵעָצְבְּךָ וּמֵרָגְזֶךָ, so würden die zwei verwandten dumpfen Vokale o und u ineinander fließen oder es würde das unbetonte u durch das betonte o verdrängt werden. Das wird dadurch verhütet, daß der Nebenton des zweiten Wortes auf וּ gelegt und demnach מֵ in מִ verkürzt wird. Man muß lesen מִעָצְבְּךָ וּמֵרָגְזֶךָ. Vgl. auch אָזְנְךָ וּשְׁמָע Dan. 15,18 und וּבְכָה וּבְעַמְּךָ 2 M 7,29 in allen korrekten Ausgaben nach מ״ש das.

2. Zu S. 197 ff. Außer diesen gibt es noch einige Abweichungen im Gebrauch der בגדכפת, derentwegen den Punktatoren der Vorwurf der Inkonsequenz gemacht wurde. Unbegründet ist der Vorwurf, daß sie bald דַּרְכֵּי bald דַּרְכֵּי zu lesen verlangen. Ich habe nirgends דרכֵי gefunden. Nur einmal, nämlich 2 Kön. 17,13, finde ich in einigen Ausgaben מדרכיכם, aber sicherlich ist hier, wie an den anderen drei Stellen, ohne D. zu lesen, da מ״ש nichts darüber erwähnt. Dagegen bemerkt die Maß. ausdrücklich, daß ברכָיו ברכֵי ברכֵי בִּרְכַּיִם und ברכֶּיהָ regelmäßig mit כ und nur בִּרְכֵיהֶם Ri. 7,6 und בִּרְכֹהִי Dan. 6,11 ohne D. sind. Die letztere Form scheidet als aramäisch aus, da es im Aram. keinen Dual gibt und sie vom Plural בִּרְכִין abzuleiten ist. Auch ברכיהם könnte man als Pluralform ansehen. Aber richtiger dürfte es sein, zu ihrer Erklärung an die analogen Formen בִּרְכַּת und בִּרְכָתִי zu erinnern. Unmittelbar vor der Tonsilbe empfiehlt sich wegen des kurzen Bindevokals i und der nahen Verwandtschaft des ר mit dem aspirierten כ zur Erleichterung der Aussprache die Dageschierung des כ, was bei größerer Entfernung nicht notwendig erscheint. Eine Erleichterung der Aussprache dürfte auch כִּזְכֹּר Jir. 17,2 (statt כִּזְכֹּר) sein, wie wir

das schon bei כַּלְכֹּל und כַּדְכֹּד bemerkt haben. Desgleichen die Punktation לִצְבֹּא 4 M 4,23. 8,24 wegen des folgenden צָבָא statt לִצְבֹּא, wie es regelmäßig Jes. 31,4 lautet. לסבב 4 M 21,4 ist Gegenstand der Controverse, aber לִסְבֹּב ist vorzuziehen, wie לִשְׁדֹּד Jir. 47,4. — Die unregelmäßige Dageschsetzung in בְּנָנְפֹּו אֶת מִצְרַיִם 2 M 12,27, הָפְכִּי אֶת־הָעִיר 1 M 19,21 und לְבִלְתִּי עָצְבִּי 1 Chron. 4,10 läßt sich m. E. folgendermaßen erklären. An den ersten beiden Stellen müßte man eigentlich בְּנָ־נְפֹו und הָ־פְכִי lesen mit starker Betonung der Endsilben und geringerer der Silben נָ und הָ. Nun hat aber מרכא vor טפחא nur die Bedeutung eines Nebentones, und wir hätten also zwei Nebentöne vor dem Hauptton, was unstatthaft ist. Desgleichen hätten wir an der dritten Stelle, wenn עָצְבִי zu lesen wäre, die beiden Nebentöne תִּי und עָ vor der Haupttonsilbe. Abgesehen von den erwähnten Formen bleibt die Aspirata bei der Abwandlung des Infinitivs intakt, also בְּשָׁכְבוֹ רָדְפוֹ לְהָדְפָהּ und ebenso בְּשָׁכְבֵנוּ, aber בְּשָׁכְבְּךָ, weil zwei bewegliche Schwa nacheinander nicht ausgesprochen werden können.

Nachtrag.

Zu meinem Artikel „Zur Ortsnamenkunde Palästinas" (Monatsschrift 123 ff., 181 ff. d. J.) erhielt ich folgende Bemerkungen und Berichtigungen.

1. Von Herrn Prof. Dalman, Greifswald. Zu S. 194: נצחנא. Die Pfefferbäume von Rosch Pinna sind neue Einwanderer in Palästina; botanisch: Schinus molle, L. Arab. schadscharat el-filfil (ZDPV 34, 26). Mit Pfeffer haben sie nichts zu tun. — S. 195: צדוקא. Siddîkîn hat auch die engl. Karte außer H. Schidghith.

2. Herr Rabb. Dr. L. Fischer, Daruvar verweist zu S. 123 (אהליא) auf die La. in Sebah. 25b): אוהלייא, ferner auf den Zusammenhang der M. ʿEduj. VII 3 und 4, die für meine Erklärung sprechen. — Zu אינ׳ (S. 124) verweist er auf Teil II. S. 19, Anm. 6 seines Werkes: „Dis Urkunden im Talmud" und auf Komm. שירי קרבן z. St. — Zu S. 125: בסגר. Buber Midr. Echa S. 125 hat die La. סוגר. — S. 126 (דיקונתיה) Gamliel ד׳ ist vielleicht der Patriarch G. IV; vgl. j. Ab. z. I 1 (39b, 39—43), wo er geringschätzig als ארם קשן bezeichnet wird.

3. S. 131 Z. 3 v. u. lies: „Turmusʿaje". — S. 190 Z. 13 lies: ששמי; Z. 15 lies: חבתא; Anm. 3 lies: מערת טלימן. S. Klein.

Protokoll

über die Ausschußsitzung am Dienstag, den 28. Dezember 1920, vormittags ½10 Uhr, im Büro des Deutsch-Israelitischen Gemeindebundes, Steglitzer Straße 9.

Anwesend: Baeck, Bloch, Elbogen, Heinemann, Kalischer, Karger, Mittwoch, Nathan, Sobernheim, Weisse, Winter.

Entschuldigt: Baneth, Freimann, Goldschmidt, Horovitz, Lazarus, Lucas, Nobel, Poznanski, Schwarz, Simonsen.

Sobernheim eröffnet die Sitzung um 10 Uhr.

Er begrüßt die zum erstenmal anwesenden Herren Heinemann, Karger, Nathan und Winter.

In warmen Worten gedenkt er der verstorbenen Ausschußmitglieder: Rabbiner Dr. Steckelmacher-Mannheim und des am 26. September verstorbenen Professor Dr. Brann-Breslau, des Herausgebers der Monatsschrift. Die Versammlung hört die Gedenkworte zu Ehren der Verstorbenen stehend an.

1. Die erforderliche Gehaltserhöhung für die Sekretärin des Vereins und die Anstellung einer Hilfskraft werden bewilligt.

Der augenblickliche Bestand an Mitgliedern der Gesellschaft beträgt zirka 2000, davon sind etwa 1200 in Deutschland und etwa 800 im Ausland ansässig. Es ist erfreulich, daß sie über den Krieg hinaus der Gesellschaft die Treue gehalten haben, und zugleich ein Beweis, daß die Gesellschaft nicht nur kulturfördernd, sondern auch völkerversöhnend wirkt.

Als Vertreter der Gesellschaft sind die Herren Rabbiner Dr. Weisse und Professor Dr. Mittwoch in die Redaktionkommission des Jahrbuches der Vereine für Jüdische Geschichte und Literatur entsandt worden.

In den Ausschuß werden die Herren Rabbiner Dr. Freudenthal-Nürnberg und Rabbiner Dr. Vogelstein-Breslau zugewählt.

Es wird beschlossen, den Verlagsvertrag mit der Firma Gustav Fock in Leipzig zum 30. Juni 1921 zu kündigen und einer Kommission von 5 Mitgliedern die Prüfung der Verlags- und Büchervertriebsangelegenheiten zu übertragen.

Heinemann erklärt sich bereit, die Redaktion der Monatsschrift vorerst fortzuführen. — Allgemeine Uebereinstimmung herrscht darüber, daß die Monatsschrift ihren streng wissenschaftlichen

Charakter bewahren, aber neben fachwissenschaftlichen Untersuchungen Aufsätze von allgemeinem Interesse, namentlich solche, die ein abgerundetes Bild eines Forschungegebietes bieten, bringen soll. Ferner wurde gewünscht, daß die Aufsätze in höchstens zwei Heften zum Abschluß kommen, und daß der Bibelwissenschaft mehr Raum gewährt werde.

Die notwendigen Statutenänderungen werden nochmals beraten. — Es wird beschlossen, die Eintragung der Gesellschaft ins Vereinsregister der Mitgliederversammlung vorzuschlagen. Die Abänderungsvorschläge zu §§ 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 und 10, 13 und 14 werden angenommen. Die Beträge (§ 3, neue Satzung § 4) werden auf 3000, bez. 600, bez. 20 Mark festgesetzt. Stifter, immerwährende Mitglieder und Mitglieder aus valutastarken Ländern zahlen die alten Beträge (1000, bz. 300, bez. 8 Mark) in Goldwährung. § 9 wird als selbstverständlich gestrichen. § 10 erhält folgende Fassung: Jedes Mitglied des Vereins erhält eine periodische Veröffentlichung der Gesellschaft unentgeltlich, sowie auf Verlangen ein Exemplar der vom Verein herausgegebenen Schriften zu 70 Prozent des Ladenpreises. Die Stifter (neue Satzungen § 4, Abs. a), sowie die Mitglieder, welche einen jährlichen Beitrag von mindestens 300 Mark leisten, haben ein Anrecht auf je ein Freiexemplar aller vom Verein herausgegebenen Schriften. — Dem Antrag auf Ueberlassung von Freiexemplaren sämtlicher Schriften der Gesellschaft an die Universitätsbibliothek in Jerusalem wird stattgegeben. — Für das Corpus Tannaiticum wird der Druck der Mechilta fortgesetzt. Von Herrn Chief-Rabbi Dr. Hertz-London ist die Photographie des Londoner Sifre-Manuskriptes in dankenswerter Munifizenz zur Verfügung gestellt worden. Ein Antrag, Herrn Dr. Horovitz einen Hilfsarbeiter zu stellen, wird genehmigt. — Das Manuskript für den zweiten Halbband von Germania Judaica liegt nach einer früheren Mitteilung von Professor Brann druckfertig vor. Die Veröffentlichung soll erfolgen, sobald die Verhältnisse es gestatten. — Für die Grundrißwerke sind bereits früher eine Anzahl von Arbeiten vergeben, die aber bisher noch nicht fertiggestellt sind. Die Erörterung der Angelegenheit wird vertagt.

Die von Herrn Rabbiner Dr. Rieger übernommene Bearbeitung der 2. Auflage von Philippsons: Neueste Geschichte des Jüdischen Volkes, Band I ist druckfertig. Mittel für den Druck sind z. Zt. nicht vorhanden. — Die erforderliche 2. Auflage von Elbogen: Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwickelung kann wegen der zu hohen Kosten z. Zt. nicht veröffentlicht werden. Für beide Werke wird ein Verleger gesucht werden.

Von dem Strackschen Werk: Einleitung in den Talmud, 5. Auflage sollen 50 Exemplare angekauft werden. Den Mitgliedern kann es mit Ermäßgung von 25 Prozent vom Ladenpreise abgegeben werden.

Von dem Werk: Das Talmudische Recht von Dr. S. Rubin-Wien sollen 10 Exemplare angekauft werden.

Schluß der Sitzung 2¼ Uhr.

gez. Sobernheim. gez. Elbogen.

Protokoll

der Mitgliederversammlung am 28. Dezember 1920 im Logenhaus Kleiststraße 10, abends ½8 Uhr.

Der Vorsitzende gedenkt der seit der letzten Mitgliederversammlung im Jahre 1916 verstorbenen Ausschußmitglieder, insbesondere des verstorbenen Vorsitzenden Professor Guttmann-Breslau, Geheimrat Cohens und des Herausgebers der Monatsschrift, Professor Brann.

Die Anwesenden erheben sich zu Ehren der Verstorbenen von ihren Plätzen.

Er geht sodann auf die infolge des Krieges und des Friedensschlusses veränderte Stellung des deutschen Judentums ein und hofft, daß die Geistesarbeit der Judenheit Deutschlands für die gesamte jüdische Welt von Nutzen sein und zur kulturellen Annäherung und damit zur friedlichen Verständigung der einzelnen Länder beitragen wird. — Er erteilt Herrn Rabbiner Professor Dr. Bloch das Wort zu seinem Vortrag: „Worte der Erinnerung", in dem dieser den Lebensgang und die wissenschaftliche Arbeit seiner verewigten Freunde Professor Dr. Guttmann-Breslau und Professor Dr. Brann-Breslau zeichnet. Die zu Herzen gehende Rede wird mit warmer Begeisterung von der Versammlung aufgenommen.

Der Vorsitzende erstattet sodann Bericht über die seit 1917 von der Gesellschaft herausgegebenen Schriften, über die Veränderungen im Ausschuß und Vorstand, sowie über den erfreulichen Zuwachs an Mitgliedern.

Die Verlegung des Büros nach Berlin verursachte zwar Kosten, aber bessere Arbeit werde geleistet. Die Rechnungsführung ist bis Ende September 1920 von den Kassenprüfern in Ordnung gefunden worden. Dem Schatzmeister wird Entlastung erteilt.

Es wird sodann die Eintragung der Gesellschaft in das Vereinsregister beschlossen. Eine Beschlußfassung über die vorgeschlagene Satzungsänderung ist infolge der geringen Teilnehmerzahl satzungs-

gemäß nicht möglich. Die Vorschläge sollen daher einer außerordentlichen Mitgliederversammlung nochmals vorgelegt werden.

Die bisherigen Mitglieder des Ausschusses und die Kassenrevisoren werden wiedergewählt, neu in den Ausschuß werden die Herren Rabbiner Dr. Freudenthal-Nürnberg und Rabbiner Dr. Vogelstein-Breslau gewählt.

Ein Antrag, der Universitätsbibliothek in Jerusalem einen Jahresbeitrag zu bewilligen, wird dem Ausschuß zur Erwägung überwiesen, desgleichen ein Antrag, die Anfertigung einer deutschen Bibelübersetzung in die Wege zu leiten.

Schluß der Sitzung 9½ Uhr.

gez. Sobernheim. gez. Elbogen.

Zunz-Stiftung.

Die Zunz-Stiftung unterstützt nur diejenigen ungedruckten Arbeiten durch eine Beihilfe zu den Druckkosten, welche in philologisch-historischer Methode die Wissenschaft des Judentums fördern. Die Antragsbriefe sind in deutscher Sprache und begleitet von der ganzen Arbeit oder von einem für eine Beurteilung ausreichenden Teile nur im Monat April 1921 an die Adresse der Zunz-Stiftung, z. H. von Frl. Rothstein, Artilleriestraße 14, einzureichen.

Direktor Oscar Wassermann, Vorsitzender.
Geheimrat Dr. G. Minden, Schriftführer.

Bitte!

Es ist geplant, eine ausführliche Biographie Salomon Schechters mit Verwertung seiner Briefe abzufassen. Alle diejenigen, die im Besitze von Briefen Schechters sind, werden gebeten, dieselben Herrn Prof. Dr. Marx, New-York, 76 Morningside-Drive, leihweise zu überlassen.

An die Herren Mitarbeiter unserer Monatsschrift.

Da auch im kommenden Jahre die Monatsschrift in etwa gleicher Stärke wie 1920 erscheinen wird, sind uns Einsendungen von Beiträgen willkommen. Wir bitten aber, die Beschlüsse des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums (s. o. S. 317) genau zu beachten. Beiträge von über 3 Bogen können unter keinen Umständen Aufnahme finden; besonders willkommen sind solche Arbeiten, die Gediegenheit des Inhalts und Lesbarkeit der Form verbinden.

Die Schriftleitung der Monatsschrift. I. V.: Heinemann.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.
Für die Redaktion verantwortlich: Dr. J. Heinemann in Breslau.
Druck von Th. Schatzky G. m. b. H., Breslau III.

Inhaltsverzeichnis

Seite

Wesen und Bedeutung des Dagesch, insbesondere des Dagesch euphonicum. Von J. Cohn 56, 132, 197, 314
Etliche Streiflichter auf Friedrich Delitzschs „Große Täuschung“ Von H. Laible 163, 273
Die hebräischen Sprachproben bei Ritter Arnold von Harff. Von F. Babinger 71
Zur Ortsnamenkunde Palästinas. Von S. Klein . . . 123, 181, 315
Der Segan. Von A. Schwarz 30
Anteilnahme der physischen Welt an den Schicksalen des Menschen Von V. Aptowitzer 227, 305
Philons Lehre vom Eid und der intuitiven Erkenntnis. Von I. Heinemann 8, 101
Die beiden Moses. Von M. Freudenthal 81
Die Stellung der Juden in den 1793 und 1795 von Preußen erworbenen polnischen Provinzen zur Zeit der Besitznahme. Von J. Jacobson 209, 282
Aus H. Graetzens Lehr- und Wanderjahren. IV. Von M. Brann 143
Jacob Guttmann. Von M. Brann 1
Jacob Guttmann. Von I. Heinemann 250
Marcus Brann 161
Marcus Brann. Von I. Elbogen 241
Direktor Prof. Dr. Heinrich Frauberger. Von E. Toeplitz . 235
Protokoll der Ausschußsitzung der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums vom 13. Juni 1920 159
XVII. Jahresbericht der Gesellschaft 237
Protokoll der Ausschußsitzung vom 27. Dezember 1920 . . . 316
Bericht über die Mitgliederversammlung vom 27. Dezember 1920 318

Besprechungen

Nikel, Ein neuer Ninkarraktext Von F. Schmidtke . . . 76
Dalman, Palästinahandbuch XIII. Von A. Grotte 78
Neuburger, Die Medizin im Flavius Josephus. Von I. Heinemann 232
Kaplun-Kogan, Die jüdische Wanderbewegung in der neuesten Zeit. Von W. Cohn 157
Davidsohn, Beiträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Berliner Juden vor der Emanzipation. Von W. Cohn . . 223
Berichtigung. Von A. Kober 80
Notizen (Zunzstiftung, Schechter-Biographie, Mitteilung an die Mitarbeiter) 318

Verzeichnis der Mitarbeiter

Aptowitzer . . . 227, 305
Brann 1, 143
J. Cohn . . 56, 132, 197, 314
W. Cohn 157, 233
Elbogen 241
Freudenthal . . 81
Grotte 78
Heinemann . 8, 101, 232, 250
Jacobson 209, 282
Klein 123, 161, 315
Kober 80
Laible 163, 273
Schmidtke . . . 76
Schwarz 30
Toeplitz 235

DS
101
M6
Jg.64

Monatsschrift für Geschichte
und Wissenschaft des
Judentums

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY